



世纪文库

论三位一体

[古罗马] 奥古斯丁 著

上海世纪出版集团

论三位一体

[古罗马] 奥古斯丁 著 周伟驰 译



<http://rbook.net/bbs/>

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

论三位一体 / (古罗马) 奥古斯丁 (Augustine, A.) 著;
周伟驰译. —上海: 上海人民出版社, 2005

(世纪人文系列丛书)

ISBN 7-208-05282-4

I. 论 II ①奥...②周... III. 神学—研究
IV.B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 073911 号

出品人 施宏俊
责任编辑 符永卫
装帧设计 陆智昌

论三位一体

[古罗马] 奥古斯丁 著
周伟驰 译

出版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
出品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司
(100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层)
发行 世纪出版集团发行中心
印刷 北京华联印刷有限公司
开本 635×965 毫米 1/16
印张 29.5
插页 4
字数 410,000
版次 2005 年 5 月第 1 版
印次 2005 年 5 月第 1 次印刷
ISBN 7-208-05282-4/B·437
定价 35.00 元

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	卞 方	王为松	王兴康	包南麟	叶 路
张晓敏	张跃进	李伟国	李远涛	李梦生	陈 和
陈 昕	郁椿德	金良年	施宏俊	胡大卫	赵月瑟
赵昌平	翁经义	郭吉坤	曹维劲	朱敬东	潘 涛

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为人学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

世纪人文系列丛书

一、世纪文库

- 《印度佛学源流略讲》 吕 澂著
《〈马氏文通〉读本》 吕叔湘 王海棻编
《中国制度史》 吕思勉著
《汉语诗律学》 王 力著
《清代学术概论》 梁启超著
《秦汉的方士与儒生》 顾颉刚撰
《中国文字学》 唐 兰撰
《中国哲学十九讲》 牟宗三撰
《魏晋玄学论稿》 汤用彤撰
《中国文学批评史大纲》 朱东润撰
《诗论》 朱光潜撰
《文献学讲义》 王欣夫撰
《中国目录学史》 姚名达撰
《中国古代服饰研究》 沈从文编著
《中国佛教史籍概论》 陈 垣撰
《中国文化要义》 梁漱溟著
《人心与人生》 梁漱溟著
《中国封建社会》 瞿同祖著
《定县社会概况调查》 李景汉编著
《藏族宗教史之实地研究》 李安宅著
《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学研究》 李安宅著
《资本主义文明的衰亡》 [英]锡德尼·维伯 比阿特里斯·维伯著 秋水译
《哲学研究》 [英]路德维希·维特根斯坦著 陈嘉映译
《哲学通信》 [法]伏尔泰著 高达观等译
《恶的象征》 [法]保罗·里克尔著 公 车译
《国民经济学原理》 [奥]卡尔·门格尔著 刘絮敖译
《协同学——大自然构成的奥秘》 [德]赫尔曼·哈肯著 凌复华译
《我的艺术生活》 [俄]康斯坦丁·斯坦尼斯拉夫斯基著 瞿白音译
《时代的精神状况》 [德]卡尔·雅斯贝斯著 王德峰译
《心灵、自我与社会》 [美]乔治·H·米德著 赵月瑟译
《蒂迈欧篇》 [古希腊]柏拉图著 谢文郁译注
《伦理学原理》 [英]乔治·摩尔著 长河译
《古代人的自由与现代人的自由》 [法]邦雅曼·贡斯当著 阎克文等译
《道德哲学原理》 [英]亚当·弗格森著 孙飞宇 田 耕译
《论暴力》 [法]乔治·索雷尔著 乐启良译
《论教育学》 [德]伊曼努尔·康德著 赵 鹏译
《教育片论》 [英]约翰·洛克著 熊春文译
《形而上学》 [古希腊]亚里士多德著 李 真译
《论三位一体》 [古罗马]奥古斯丁著 周伟驰译
《论李维》 [意]尼科洛·马基雅维里著 冯克利译
《知识分子的背叛》 [法]朱利安·班达著 余碧平译
《论法国》 [法]约瑟夫·德·迈斯特著 鲁 仁译
《确定性的寻求》· [美]约翰·杜威著 傅统先译
《利息理论》· [美]厄文·菲歇尔著 陈彪如译

《主权论》· [法]让·博丹著 孙飞宇 田 耕译

《论人》· [英]托马斯·霍布斯著 孙向晨译

二、世纪前沿

《想象的共同体——民族主义的起源与散布》 [美]本尼迪克特·安德森著 吴叡人译

《权力与繁荣》 [美]曼瑟·奥尔森著 苏长和 嵇 飞译

《知识资产——在信息经济中赢得竞争优势》 [西]马克斯·H·博伊索特著 张群群
陈 北译 张群群校

《政治的正义性——法和国家的批判哲学之基础》 [德]奥特弗利德·赫费著
庞学铨 李张林译

《少数的权利——民族主义 多元文化主义和公民》 [加拿大]威尔·金里卡著 邓红风译

《自由主义 社群与文化》 [加拿大]威尔·金里卡著 应 奇 葛水林译

《陌生的多样性——歧异时代的宪政主义》 [加拿大]詹姆斯·塔利著 黄俊龙译

《反资本主义宣言》 [英]阿列克斯·卡利尼科斯著 罗 汉 孙 宁 黄 悦译

《驯服全球化》 [英]戴维·赫尔德等著 童新耕译

《为承认而斗争》 [德]阿克塞尔·霍奈特著 胡继华译

《奢侈的概念》 [英]克里斯托弗·贝里著 江 红译

《国体与经体》 [英]约瑟夫·克罗普西著 邓文正译

《公民的加冕礼——法国普选史》 [法]皮埃尔·罗桑瓦龙著 吕一民译

《寻找政治学》· [英]齐格蒙·鲍曼著 洪 涛等译

《作为现代化之代价的道德——应用伦理学前沿问题研究》· [德]奥特弗利德·赫费著
邓安庆 朱更生译

《宪政之谜——国际法、民主和意识形态批判》· [澳]苏珊·马克斯著 方志燕译

《自由主义的民族主义》· [以色列]耶尔·塔米尔著 陶东风译

《全球化时代的民主》· [德]奥特弗利德·赫费著 庞学铨 李张林译

《欧洲与没有历史的人民》· [英]艾里克·沃尔夫著 赵丙祥译

三、袖珍经典

《原始分类》 [法]爱弥尔·涂尔干 马塞尔·莫斯著 汲喆译 渠 东校

《实用主义与社会学》 [法]爱弥尔·涂尔干著 渠 东译 梅 非校

《社会学的基本概念》 [德]马克斯·韦伯著 胡景北译

《历史的用途与滥用》 [德]弗里德里希·尼采著 陈 涛 周辉荣译 刘北成校

《奢侈与资本主义》 [德]维尔纳·桑巴特著 王燕平 侯小河译 刘北成校

《道德形而上学原理》 [德]伊曼努尔·康德著 苗力田译

《实用人类学》 [德]伊曼努尔·康德著 邓晓芒译

《图腾制度》 [法]列维·斯特劳斯著 渠 东译 梅 非校

《为什么美国没有社会主义》 [德]维尔纳·桑巴特著 王明璐译

《图腾与禁忌》 [德]西格蒙德·弗洛伊德著 赵立玮译

《社会形态学》 [法]莫里斯·哈布瓦赫著 王 迪译

《信任》 [德]尼克拉斯·卢曼著 瞿铁鹏 李 强译

《权力》 [德]尼克拉斯·卢曼著 瞿铁鹏译

《对欧洲民族的讲话》 [法]朱利安·班达著 余碧平译

《永久和平论》 [德]伊曼努尔·康德著 何兆武译

《相对论的意义》 [美]阿尔伯特·爱因斯坦著 郝建纲 刘道军译 李新洲审校

《对称》 [德]赫尔曼·外尔著 冯承天 陆继宗译

《礼物——古代社会中交换的形式与理由》· [法]马塞尔·莫斯著 汲喆译 陈瑞桦校

《道德科学的逻辑》· [英]约翰·密尔著 陈光金译

《现代君主论》· [意]安东尼奥·葛兰西著 陈 越译
《论诗剧》· [英]约翰·德莱顿著 赵荣普译
《马克思·韦伯论大学》· [美]爱德华·席尔斯著 张美川译

四、大学经典

五、开放人文

(一) 插图本人文作品

《插图本中国文学史》 郑振铎著
《历史研究》(插图本) [英]阿诺德·汤因比著 刘北成 郭小凌译
《希腊罗马神话》 [德]奥托·泽曼著 周 惠译
《英美文学和艺术中的古典神话》 [美]查尔斯·盖雷著 北 塔译
《法国史图说》 [法]E·巴亚尔等著 黄艳红等译
《插图本中国俗文学史》· 郑振铎著
《欧洲漫画史(1848—1900)》· [德]爱德华·富克斯著 章国峰译
《世界史纲(上、下)》· [英]赫·韦尔斯著 梁思成等译

(二) 人物

《我的大脑敞开了——数学怪才爱多士》 [美]布鲁斯·谢克特著 王 元 李文林译
《古多尔的精神之旅》 [英]简·古多尔·菲利普·伯曼著 祁阿红译
《美丽心灵——纳什传》 [美]西尔维娅·娜萨著 王尔山译 王则柯校
《恋爱中的爱因斯坦——科学罗曼史》 [美]丹尼斯·奥弗比著 冯承天 涂 泓译
《迷人的科学风采——费恩曼传》 [英]约翰·格里宾·玛丽·格里宾著 江向东译
《福柯的生死爱欲》 [美]詹姆斯·米勒著 高 毅译
《伽利略的女儿——科学、信仰和爱的历史回忆》 [美]达娃·索贝尔著 谢延光译
《一个政治家的肖像——富歇传》· [奥]斯蒂芬·茨威格著 侯焕阁译
《苏格兰女王的悲剧——玛丽·斯图亚特传》· [奥]斯蒂芬·茨威格著 侯焕阁译

(三) 插图本外国文学名著

(四) 科学人文

《植物的欲望——植物眼中的世界》 [美]迈克尔·波伦著 王 毅译
《生命的未来》 [美]爱德华·威尔逊著 陈家宽 李 博 杨风辉等译校
《不论——科学的极限与极限的科学》 [英]约翰·巴罗著 李新洲等译
《真实地带——十大科学争论》 [美]哈尔·赫尔曼著 赵乐静译
《第五元素——宇宙失踪质量之谜》 [美]劳伦斯·克劳斯著 杨建军等译
《从混沌到有序——人与自然的新对话》 [比]伊·普里戈金 [法]伊·斯唐热著 曾庆宏 沈小峰译
《费马大定理——一个困惑了世间智者358年的谜》 [英]西蒙·辛格著 薛 密译
《机遇与混沌》 [法]大卫·吕埃勒著 刘式达等译
《天遇——混沌与稳定性的起源》 [罗]弗洛林·迪亚库 [美]菲利普·霍尔姆斯著 王兰宇译 陈启元 井竹君校
《伊托邦——数字时代的城市生活》 [美]威廉·J·米切尔著 吴启迪 乔 非 俞 晓译
《未来是定数吗?》· [比]伊利亚·普里戈金著 曾国屏译
《不确定的科学与不确定的世界》· [美]亨利·N·波拉克著 李萍萍译
《林肯的DNA》· [美]菲利普·R·赖利著 钟 扬等译

[注]书名后加*表示即将出版

目录

中译者序 /1

《圣经》引文出处说明 /23

第1卷 神圣三位格的绝对平等 /25

第2卷 差遣：《旧约》里的神显 /61

第3卷 奉差：天使的工作 /97

第4卷 奉差：中保的工作 /123

第5卷 语言和逻辑问题：实体与关系 /157

第6卷 语言的和逻辑的：属性归予问题 /177

第7卷 语言和逻辑的问题得到解决 /191

第8卷 藉着镜子观看 /215

第9卷 心理的：心智形象，第一草案 /239

第10卷 心理的：心智形象，第二草案 /259

第11卷 心理形象：心智形象，逊色一点的类比 /281

第12卷 人的个案史：形象破碎；堕落 /307

第13卷 人的个案史：形象修复；救赎 /331

第14卷 人的个案史：得到完善的形象 /367

目录

第15卷 人这一完善形象的绝对的不足之处 /399

译名对照表 /453

中译者序

本书的主要内容和结构

奥古斯丁(354—430)是基督教教父哲学的集大成者，其在基督教思想史上的地位，只有托马斯·阿奎那(1224—1274)可以相比。如果说阿奎那的神学闪现的是理性的清澈和思辨的精微，那么奥古斯丁的神学体现的就是存在的丰富和思想的深刻。奥古斯丁早阿奎那约900年，是阿奎那除亚里士多德外最为尊敬的理论权威。阿奎那的神学被天主教奉为正统，但反对他的神学家，在他生前就不乏其人，而奥古斯丁神学的影响，则从他在世时起，一直绵延不断，奉他为导师的人，除了宗教改革时期的路德、加尔文、冉森外，在现当代西方神、哲学界亦缕缕不息。

奥古斯丁著作宏富，据他本人在《更正篇》中所记，共有93部。《更正篇》之后他还写了《论圣徒的预定》和《保守的恩赐》，以及一部未完成的反朱利安的著作。^[1]再加上留存下来的约200封书信及约400篇布道(他在讲道时，台面有记录员作记录)，全集接近于《大列颠百科全书》前15卷的厚度，译为中文相当于1300万至1500万字，无疑是古典作家中著作最多

[1] Mary T. Clark, *Augustine*, N.Y.: Continuum, 1994, p.120.

的人。所以有的学者说，谁要是说自己读完了奥古斯丁的全部著作，那多半是在吹牛。而谁要敢说自己把握了奥古斯丁的完整的思想，那就更是值得怀疑的了。当然，这样的说法本身也有些夸张，但奥古斯丁的思想确实丰富、多面，如果不能较平衡地理解和领会，而只是抓住一点不计其余，倒确实是容易走向“片面的深刻”的。

那么，他有没有几部著作是有“代表性”的，从而可以让我们较快地对于他的主要思想有所了解呢？当然有。一般认为，他最重要的“神学三部曲”是《忏悔录》（*Confessiones*）、《论三位一体》（*De Trinitate*）和《上帝之城》（*De civitate Dei*）。^[1]《忏悔录》和《上帝之城》我们比较熟悉，前者已有周士良先生的译本，^[2]后者也有新出的王晓朝先生的译本，^[3]但《论三位一体》好像较少听人说起。那么这是一部怎样的著作呢？

[1] 除此之外，《创世记字解》（*De Genesi ad litteram*）、《基督教教导》（*De doctrina Christiana*）、《论自由意志》（*De libero arbitrio*）都值得一看。若要做专门的研究，则尚须关注他早期的哲学对话录、反摩尼教的著作、反多纳特派的著作（教会论）、反佩拉纠派的著作（原罪论与恩典论）以及一系列书信和讲道。近年来对新发现的奥古斯丁的一些书信和布道的研究较为热门。

[2] 奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1991。

[3] 奥古斯丁：《上帝之城》，王晓朝译，香港：道风书社，2003。

中文研究资料方面，可以参考傅乐安，“奥古斯丁”，载《西方著名哲学家评传》（第二卷），济南：山东人民出版社，1984；赵敦华，“奥古斯丁主义”，载《基督教哲学1500年》，北京：人民出版社，1994；唐逸，“希坡的奥古斯丁”，《哲学研究》，1999年第2—3期，该文扼要叙述了奥古斯丁思想的主要方面；张荣：《神圣的呼唤——奥古斯丁的宗教人类学研究》，石家庄：河北教育出版社，1999；周伟驰：《记忆与光照——奥古斯丁神哲学研究》，北京：社科文献出版社，2001；张传有：《幸福就要珍惜生命：奥古斯丁论宗教与人生》，武汉：湖北人民出版社，2001。涉及到奥古斯丁的有：游冠辉：《欲爱与圣爱：基督教思想史上两种爱的关系类型研究》（北大2001年博士论文）。关于奥古斯丁思想各方面的研究论文近年已逐渐增多。

奥古斯丁评传及概论性质著作的中文翻译，已有：《奥古斯丁》，[英] W.蒙哥马利著，于海、王晓平译，北京：中国社会科学出版社，1992；《圣奥古斯丁》，[法] 弗朗西斯·费里埃著，户思社译，北京：商务印书馆，1998；《圣奥古斯丁传》，[意] 巴彼尼著，佚名译，石家庄：河北信德室，2000；《奥古斯丁》，[美] 沙伦·M.凯、保罗·汤姆森著，周伟驰译，北京：中华书局，2002。

在奥古斯丁著作翻译方面，除《忏悔录》和《上帝之城》外，尚有：《奥古斯丁选集》，汤清译，香港：基督教文艺出版社，1986；《独语录》（内含《论意志的自由选择》），成官泯译，上海：上海社会科学院出版社，1997；《论灵魂及其起源》（内含《基督教教义》），石敏敏译，北京：中国社会科学出版社，2004；《原罪论文选》，周伟驰编译，香港：道风书社，将出。

大致可以这样说：《忏悔录》^[1]偏重于从个人生存体验的角度，来看待人与上帝的关系：人是如何一步步地由着自己的自由意志而堕落，因此需要坦白自己的罪；又是如何一步步地靠着上帝的恩典而得救，因此应当赞美上帝。《上帝之城》偏重于从整个人类生存经验的角度，来看待人与上帝的关系：人类是如何一步步地由着自己的自由意志而堕落，建立“地上之城”，又是如何一步步地靠着上帝的恩典，而由其中的一部分人构成“上帝之城”，“双城”又是如何地交织在一起的。在人类历史的演进中，有着上帝的旨意，一部人类史，其实就是一部神人关系史。与《忏悔录》和《上帝之城》相比，《论三位一体》则侧重于从上帝三位一体本身的角度，来考察神与人的关系，因此它给人一种“高屋建瓴”的感觉。三部著作中，《论三位一体》是理论水平最深的一部，学者们公认它代表了奥古斯丁神哲学的巅峰，也可以说是整个教父哲学的理论巅峰。按照我们今天的学科分类，《论三位一体》既可以说是神学的，也可以说是哲学的、心理学的。它里面的许多思想，对后世产生了重大的影响。

对于信仰一个位格神（personal God）的基督徒来说，他所崇拜的对象是什么，这对他乃是最重要的问题。信仰对象的问题若不能解决，信仰就成为不可能。基督教是从犹太教脱胎而出的，犹太人的信仰对象是很明确的：耶和华。但对基督徒来说，由于在耶和华之外尚有耶稣基督，以及圣灵，那么对这三者之间的关系，尤其耶稣和耶和华的关系应当如何处理，从一开始就成了头等大事。耶稣一旦被视为基督和救主，并进而被视为上帝，就会出现这样的问题：你说耶和华是上帝，耶稣是上帝，圣灵也是上帝，那岂不是有三个上帝吗？为什么你还要说，只有一个上帝呢？这岂不是说3等于1吗？为了解决这个问题，人们想出了不少的办法，一个最简单明了的办法就是取消耶稣的神性，认为耶稣只是人，并不是神，因此取消了这个问题。阿里乌派就是这么想的。还有人说，上

[1] Confessiones一词既有“悔罪”，又有“赞美”的意思。近来一些学者开始注意到《忏悔录》里面暗含着三一论结构。

帝只有一个，但他分别现身为三个不同的形象，即圣父、圣子（基督）、圣灵，究其根本，只有一个上帝。撒伯里乌派就是这么想的。还有的神学家认为耶稣基督是上帝，是圣父所生出来的圣子，因此他在神性上是与圣父完全平等的，阿塔拿修和迦帕多奇亚三教父就是这么想的。早期教会的神学家们为此绞尽脑汁，争论得不可开交，最后在罗马皇帝的干预下，于325年尼西亚大公会议和381年君士坦丁堡大公会议上确认，耶稣基督是上帝，与耶和华同“质”（ousia，存在，是），圣灵亦如此。三者从神性上说是完全平等的。在神学的发展中，逐渐出现了“三位一体”这样的词（mia ousia, treis hypostaseis, “一个存在，三个位格”），那么，如何解释这三个“位格”是一个上帝而不是三个上帝呢？如何解释这里的“三”和“一”的关系呢？

现代一些神学家和教会史家认为，在三位一体的解释上，发展出了两种模型，一种是东方教父（以阿塔拿修和迦帕多奇亚三教父为代表），他们是先强调圣父、圣子、圣灵三个“位格”是彼此不同的，再强调他们在行为、存在（ousia）上的密不可分，可以说是“由三而一”；一种是奥古斯丁的心理三一论，是先强调上帝的“一”，再述及三个位格的不同，可以说是“由一而三”。但前者容易导致三神论（tritheism），后者则容易导致独一神论（monotheism）。但近些年来，学者们对这种现代以来的对奥古斯丁三一论的理解提出了异议。那么实际上奥古斯丁是怎么想的呢？他的三一论到底是怎样的呢？

从386年皈依算起，奥古斯丁一生最关心的两个主题，就是上帝和人的灵魂。^[1] 由于基督教的上帝是三位一体，因此，如何理解三位一体一直是他在思考的问题。据学者Solignac和Du Roy的研究，《独白篇》开篇的那个长长的祷告，业已包含了一个三一结构。《独白篇》1：1：2—6的祷告里，那个祷告中所面对的“你”，首先是“宇宙的创造者”（1：

[1] 《独白篇》1：1：7。中译参见成官泯译《独语录》，上海：上海社会科学院出版社，1997，p.9。

2: 2), 指圣父; 其次是“真理”(1: 2: 3), 指圣子; 再次是使我们战胜仇敌的, 指圣灵(1: 1: 3后半); 接下来是三位一体整体(1: 1: 4, “惟一的上帝”), 最后又回到了圣父(1: 1: 5—6)。因此这里已有了一个三一结构。^[1]

另一个学者巴恩斯(Barnes)把奥古斯丁的三一论发展分为三个阶段: (1) 早期, 例如389年写的书信11, 《83个不同的问题》中的第69个问题, 以及《论三位一体》第1—5卷;^[2] (2) 中期, 主要包括《论三位一体》第6—15卷, 以及多篇布道和经文阐述; (3) 晚期, 包括关于约翰福音的讲道的第20篇, 反对阿里乌派的布道, 以及反对马克西明(Maximinus)的著作和《与初信者谈信仰》。^[3]

《论三位一体》开始写于399年或400年, 但直到420年左右才完成。^[4]奥古斯丁在写作时是作为一个整体构思的,^[5]但为什么不紧不慢地拖了这么长才写完呢? 信件174(致迦太基主教Aurelius)告诉我们, 约在416年他发现有人未经他允许就私自将已写成的部分(从第1卷到第12卷中间部分)“发行”, 弄得他很是“恼怒”。因此我们现在所看到的全部15卷, 后面的两三卷虽然在主题上仍与前面一致, 但在论证及

[1] Basil Studer, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1997, p.89。但另一学者Verhees指出这个三一结构并不明显。见同书p.202, 注99。《独白篇》中译可参成官泯译《独语录》, 上海社会科学院出版社, 1997, pp.4—9。

[2] Michel Rene Barnes, “Rereading Augustine’s Theology of the Trinity”, in: *The Trinity*, ed. S.T.Davis, D. Kendall, G. O’ Collins, Oxford Univ. Press, 1999。巴恩斯未加上393年的《信仰与象征》(*De fide et symbolo*), 算疏漏。

[3] Barnes, “Rereading Augustine’s theology of the Trinity”, 同上, p.146。

[4] 学者们在各卷的具体的写作时间上仍没有统一的看法。A. M. la Bonnardiere认为, 第12卷后半部分及13、14卷写于418—419年, 第15卷则写于420—426年。见John Bouman, *Augustinus: Lebensweg und Theologie*, Brunnen Verlag Giessen/Basel, 1987, p.170脚注之152。

[5] 但TeSelle认为一开始这部著作并没有统一的主题。他说, 只是到了413年奥古斯丁接触到东方教父的关于三一内部的关系问题的一些著作后, 他才开始系统地写这部著作, 尤其是第5—7卷关于“关系”的三卷, 因为他在413年前后才读到此前教父们的一些相关思想, 如Gregory Nazianzen的第三演讲中关于子是有意还是无意地被父所生的问题(《论三位一体》15: 38, 此为奥古斯丁该讨论的惟一来源), 更重要的是, Gregory Nazianzen提出用“关系”范畴来回答尤诺米派的形上挑战(“一切在神均指实体, 故而父

强调的重点上已多少有些不一样了。埃德蒙·希尔 (Edmund Hill) 认为, 这部著作算不上论战性著作, 写作时并没有紧迫的论战压力, 不是为了反驳某人, 也不是为了应付某个特定的环境, 而更多地是为了满足自己对上帝的追寻。^[1]但实际上如上面的材料所显示的, 这部著作虽不像《上帝之城》那样是为了在异教徒对基督教的指责面前为基督教辩护, 亦不像反佩拉纠派那样直接卷入论战, 因而缺乏那种整体的、明确的论战意识, 却也不乏反对阿里乌派等异端的错误看法的意图。当然我们也可以说, 这部著作虽有论战意识但论战性不是很强, 因此与那些论战性著作相比, 它更多地带有奥古斯丁个人的旨趣。作者只是在自身探求三一奥秘的过程中, 自然而然地反驳关于这奥秘的一些异端观点而已。

对这部著作的结构, 出现了不同的看法, 都有所据。除了奥古斯丁本人的一些说法外, 主要有“二分法”、“三分法”、“七分法”。下面依次介绍。

奥古斯丁本人在《论三位一体》第15卷开头, 扼要总结了前14卷的内容。他将前面4卷归在一起, 谈的是三位格的同等问题, 还将第12—14卷归在一起, 谈的是“智慧”与“知识”的问题。但对其余的几卷他都是平

生, 子受生, 二者实体不同”)。而在此之前奥古斯丁只是零散地的一些布道中谈到过别的相关主题如《约翰福音》及书信中所说的“爱”等。在写作的先后顺序上, TeSelle认为第8卷反而是在第5—7卷之前写的。再具体点说, 从经文引用及对希腊教父的引用等变化看来, 第1卷几乎完全重写过, 大约是在418—420年之间。见Eugene TeSelle, *Augustine the Theologian*, London: Rurns & Oates, 1970, pp. 223—224、236—237、294—296。另外, 第2卷前言也是418—420年之间写的, 因为那里面所引的《约翰福音》5: 19—20 (即子就是对父的“看”和“听”), 也见于奥古斯丁同一时期的布道中 (如布道18, 布道126)。这种将圣子等同于对圣父的“看”的说法, 除《约翰福音》外, 亦有其新柏拉图主义的来源。柏罗丁就在其《九章集》V: 1: 7说, 太一如何生出灵魂呢? 是通过转向它自己并看它自己才产生的。这种“看”就是灵魂 (Nous)。

第9—11卷则写于415—417年之间, 这是因为它们里面将人的有限心灵之构成性的完善与上帝心灵的单纯性作对比的部分, 正好对应于写于417年的《上帝之城》第11卷。见TeSelle, 同上, pp.298—299。

[1] Edmond Hill, “导论”, in: *The Trinity*, N.Y.: New City Press, 1991, p. 20。亨利·马罗 (Henry Marrou) 在其 *Saint Augustine and His Influence through the Ages* (N.Y.: Haper & Brothers, 1957) 第48页也说, 这部著作是出于“自发的内在冲动”而写的。

铺直叙，并没有加以明确的分类。^[1]而在第15卷，作者反思了心灵三一类比的不足，指出“心灵对上帝的记忆—理解—爱”比“心灵对自己的记忆—理解—爱”更堪称上帝的形象，因此寻找上帝形象的过程也是一个成圣的过程。作者还在该卷中讨论了圣灵之“发”为何异于圣子之“生”的问题。最后作者以祷告结束本书。

“二分法”认为，该著前7卷为“经文分析”，作者对涉及“三位一体”教义的经文，尤其是其中的疑难之处，作出详尽的解释和分析；后8卷为“神人类比”，作者遵循“信仰寻求理解”的理路，在坚持三位一体信仰的前提下，通过在受造界尤其是人的心智的层面找出一些“三而一，一而三”的例子，对自己的三一信仰尽力作出合理的解释。^[2]

“三分法”，则是将前7卷分为两部分：前4卷谈释经问题，接下来的3卷谈语言问题，后面的8卷则是用人身上的“形象”来理解三一。比如，威廉斯（Rowan Williams）就将其分为1—4，5—7，8—15三个部分，^[3]马修斯（Gareth B. Matthews）同样如此。^[4]“三分法”对后8卷的处理办法，是认为它们基本是平铺直叙，其中没有什么内在的结构。但奥古斯丁在《论三位一体》第15卷是将12—14卷连在一起谈的，显然他认为它们是连贯的。

“七分法”是埃德蒙·希尔提出来的。他对《论三位一体》结构的划分，与传统的有所不同，但又吸收了奥古斯丁本人的一些看法（如7—14卷）。他认为，传统的“前七后八”的二分法，虽然符合奥古斯丁在第1卷

[1] 参阅本书第15卷开头。因此希尔将第12—14卷归为一类是有其文本依据的。

[2] 这种分法奥古斯丁本人在第1卷有所表示（如1：4）。现代学者们也习惯地认为，前7卷是神学著作，后8卷是哲学著作。因此，神学界和哲学界就“各取所需”，翻译时常不将它作为一个整体，而是作为两个不同的东西分开来译。比如，1962年香港基督教文艺出版社的《论三位一体》就只译了前7卷，取其神学部分（译者为汤清，这个版本应该是根据英文的《尼西亚和后尼西亚教父集》中的奥古斯丁著作选译过来的），2002年剑桥版的《论三位一体》，则只译了后面的8卷，取其哲学部分。这亦反映了现代人的“偏见”。

[3] 见Rowan Williams为*Augustine through the Ages*撰写的De Trinitate词条，pp.845—851。

[4] 马修斯的观点，参其“导论”，ix，载Augustine, *On the Trinity: Books 8-15*, trs., Stephen McKenna, London: Cambridge University Press, 2002。

里面说的他要先用《圣经》的权威建立起信仰，然后用理性来对此信仰加以论证，却会产生几个问题：（1）15卷中间的第8卷到底应划归前面还是后面？希尔认为，第8卷是前7卷和后7卷的拱顶石，反映了奥古斯丁的整体意旨，因此不能单归入前7卷或后7卷；（2）如果说前面几卷关于上帝三一的说法都是从《圣经》来的，那后面几卷关于人里面的三一形象的说法，不也是从《圣经》来的吗？（3）这种“先信仰后理解”的看法，是源于中世纪对奥古斯丁“信仰与理性”观的误解，仿佛奥古斯丁先提出三一奥秘，然后用理性来加以“证明”似的。而事实上奥古斯丁并没有这么“朴素”。^[1]那种经院哲学式的将“启示”（神学）和“理性”（科学）当作两个不同的领域、不同的学科、不同的推论程序的做法，在奥古斯丁这里是不存在的。在经院哲学那里，世俗的科学（如物理、数学、形而上学）以感性经验材料、公理为出发点，而神学以启示为出发点，但它们都是自律的学科，从而启示归启示，世俗学科归世俗学科，信仰归信仰，理性归理性，二者分治——奥古斯丁却没有这么区分。在奥古斯丁那里，只有一个真理领域，不管称它真正的神学或真正的哲学，都只有一个领域，而达到真理的惟一途径就是先从信仰出发，“你若不信，便不能理解”（以赛亚书7：9），理性则是对信仰的进一步解释，因此信仰和理性是同一个追求真理的过程中的两个不同的步骤，而不是两个平行的领域。在《基督教教导》里，奥古斯丁甚至不认为世俗学科有什么自律性，其惟一作用就是为学习《圣经》服务。所以在《论三位一体》里面，他也没有前半一半用纯信仰后半一半用纯理性，而是从头到尾都没有离开信仰出发点（*initium fidei*），总是在寻求上帝，总是在试图理解他所相信的。他总是在接受信仰的前提下而非在别的前提下达到对奥秘的理解。他也并不认为他能在离开信仰的前提下纯理性地“证明”奥秘。他只是在对信仰作一个理性的解释（*reddere rationem*），以说明它并不与理性相悖，而不是在作一个“纯理性的论证”。因此对奥古斯丁在第1卷里所说的先

[1] 希尔，“导论”，in: *The Trinity*, N.Y: New City Press, 1991, p.22。

信仰后理解的说法，最好将它看成是一种方法原则，而不是整部著作的内容分类。^[1]

希尔认为，《论三位一体》的整体结构是下面的一个V形：^[2]

1	经文的	15
2—4	上帝经世史	释经/历史
		人的形象史 12—14
5—7	语言逻辑的	理性反思
		心理学的 9—11
8	转入内在之人；	
	神人间的联系。	

希尔认为，在第1卷，奥古斯丁从《圣经》经文出发，提出三一奥秘的难解之处，然后在第2—4卷检索《圣经》，从三位一体对人类的创造、救赎的工作来看三一内部的关系，即从今天所谓的“经世三一”来达到“内在一”，从上帝在和人的关系中所启示的特征和行为，来理解上帝内部三个位格之间的关系。在救赎史上，圣子和圣灵被“差遣”到世间来，从他们的言行可以看出在三位一体上帝内部永恒的“生”与“发”的关系：圣子永恒地由圣父所“生”，圣灵永恒地由圣父所“发”。经世三一的完满时刻是圣子“言成肉身”，成就了上帝对人的最充分的启示。由经世三一而得知，永恒三一之内部关系及其对受造界的救赎大计。

到了第5—7卷，奥古斯丁不像前面那样倚重《圣经》经文，转而用理

[1] 希尔，“导论”，同前，pp.22—23。

[2] 希尔，“导论”，同前，p.27。本图略有改编，去掉了原图形中的箭号。

性的语言对神圣三一进行语言学和逻辑学的思考。奥古斯丁用亚里士多德的“关系”范畴来言说上帝，来思考三一上帝内部的永恒的“生”和“发”的关系，用他们来确定“父”、“子”、“灵”的名称的准确性。但他最后发现，这些名称虽可用来称谓位格，却仍无法准确地表达神圣三一之“一而三，三而一”的意思，因为凡是名称，都难以摆脱“种”和“属”的概念。因此应当找到一个适当的类比，来理解神圣三一之“一而三，三而一”的奥妙。

在第8卷，奥古斯丁意识到，他在前面7卷所谈的都只是表层的东西，而他应该深入地理解这表层之后的内涵。由此他转入“内在之人”，看看能不能在“内在之人”那里找到理解上帝三一的钥匙。他找到了一个连接点：那就是《圣经》中所说的人是神的“形象”，因此从人身上的“形象”入手，就可以得知三一上帝的真谛。人追寻真理，爱真理，而人的认知是要按照真理进行的，人的追寻（爱）也是要按照好（善）来进行的，而至真至善都是上帝，因此人的认知和欲求都是在上帝之光的照耀之下进行的，我们是在上帝照耀之下进行认知，进行价值判断活动的。上帝是我们的本质（指心灵，mens）的模型，我们是按照这模型来生存的。这就是说上帝的“形象”印在我们心灵之中。由是神的奥秘与人的奥秘构成一解释循环，但由于人的奥秘（心灵）是我们可直接认知的，因此，我们可藉由认识自我来认识上帝，藉由爱自我来爱上帝。在第8卷的结尾，奥古斯丁提出了第一个三一类比：在我们的追求好（善）的活动中，存在着“爱者—被爱者—爱”这么一个“三位一体”。

第9—11卷从心理学和哲学的层面在人身上寻找三一上帝的“痕迹”和“形象”，最后作者确认的真正的“形象”是心灵对它自己的“记忆—理解—爱”。记忆、理解、爱都只是心灵的一种“活动”，而不是中世纪神学家伦巴德所误解成的“职能”（faculties）。“职能”就把三一形象凝固了，当成了一个静止的结构，而实际上记忆、理解、爱作为心灵的“活动”，是一个动态的过程，一个活生生的过程，是有其灵性的“成圣”目的在里面的。心灵对外物的“记忆—理解—爱”并未被奥古斯丁当作“形象”，

而只有心灵对它自己的“记忆—理解—爱”才被奥古斯丁当作“真正的形象”，是因为在心灵对它自己的“记忆—理解—爱”里，记忆、理解、爱与心灵本身都是平等的、共存的，是三而一、一而三的，在这里才有人之异于动物的“内在自我”（inner self/inner man）。

这种动态的心灵活动在第12—14卷里得到充分表现，这部分可名之为“复形记”，正好与前面第2—4卷的“救赎史”相对应。人的心灵活动有两个层面，一个是高级层面，是“智慧”，是沉思上帝并爱上帝，一个是低级层面，是“知识”，是应用世物以谋生。真正的三一形象应该在对上帝的沉思与爱里去寻找，在“智慧”里去寻找，而人若迷失于“知识”之中，迷失于外物的诱惑之中，则会失去自己本真的形象，“枯亡其心”。在这种情况下，只有经由基督化身成人，人才能凭着对基督的信仰，“求其放心”，恢复形象。奥古斯丁通过考察始祖亚当夏娃的堕落经过，来考察每一个人的“得形—毁形—复形”。这部分的高潮，是认为前面第10卷的“心灵对它自己的记忆—理解—爱”这一“形象”，其上尚有“心灵对上帝的记忆—理解—爱”这一更为本真的“超级形象”。

最后，在第15卷，奥古斯丁承认所有这些类比，都不能真正地达到对上帝本体的认识，而只能是模糊的、比喻性质的，因此其寻求只能是失败的。对于神圣三位一体，人们只能凭着《圣经》中所说的来信仰，带着虔诚之心，承认上帝的奥秘不是人的理性所能测度，在感恩中荣耀上帝。这一卷恰好与开头的第1卷相呼应，在那里他说要寻求圣子与圣父绝对平等的证据。

奥古斯丁的三位一体类比

上帝既是“一”又是“三”，这让人们难以理解，因此奥古斯丁用了不少的受造物作“类比”来说明上帝“三”而“一”的特征。除了《论三位一体》之外，如上面所说，他还在一系列的反阿里乌派的著作中提出

一些类比，有些是从以往教父那里继承来的，而由人的心灵活动所作的类比，则多可算作他的独创。较低的类比他称为“踪迹”（或痕迹），高级的类比他才称为“形象”（只包括心灵之自我记忆—理解—爱及其对上帝的记忆—理解—爱）。

法国学者波塔利（Eugene Portalie）在其名作《圣奥古斯丁思想导论》里，对奥古斯丁的三一类比作了一个总结，图示如下：^[1]

三一痕迹与形象

圣父	圣子	圣灵	出处
A 上帝自身之中			
至上之是 (esse)	最高智慧	最大之善	《上帝之城》11：28
真正的永恒	永恒真理	永恒真实的爱	同上
永恒	真理	意志	《论三位一体》1：2
永恒	真理	幸福	同上
永恒	形式	使用	《论三位一体》6：11
父	形象	恩赐	同上
万物的起源	美	愉悦	《论三位一体》6：12
B 一般受造物之中			
统一	形式	秩序	《论三位一体》6：12
生存	知识	对二者的爱	《上帝之城》11：27

[1] Eugene Portalie, *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, Chicago: Henry Regnery Company, 1960, pp.134—135。此处图表外形稍有调整但内容不变。

是 (esse)	认知	意欲	《忏悔录》 13: 11, 12
是	拥有形式	遵从律则	《上帝之城》 11: 28
万物的起源	区分	和谐	《83 个不同的问题》之 18
存在之原因	存在之种类的原因	存在之善的原因	同上
本性	教育	实践	《上帝之城》 11: 25
物理	逻辑	伦理	同上
C 人的感觉之中			
被看的物体	外视觉	心之注意力	《论三位一体》 11: 2
记忆	内视觉	意志 (意愿)	《论三位一体》 11: 6
D 人的心灵之中			
是	理解	生命	《论三位一体》 6: 11
心灵	知识	爱	《论三位一体》 9: 3
记忆	理解	意志	《论三位一体》 10: 17
能力	学习	使用	同上
对上帝的记忆	对上帝的理解	对上帝的爱	《论三位一体》 14: 15; 14: 4

波塔利在这里共列举了22项三一类比，相当精要地总结了奥古斯丁的“形象”说。如果我们“纵观”此图，那么可以看出，与“圣父”对应的

类比项一般跟“是”（esse, to be, 存在）相关，跟万物的起源有关，这与圣父作为创世主是离不开的，主“是”；与“圣子”对应的一般跟“知识”、“理解”、“逻各斯”相关，主“知”；与“圣灵”对应的一般跟“意志”、“爱”有关，主“爱”。

但应当指出的是，这个图表列入的类比无论是单从《论三位一体》来看，还是从奥古斯丁涉及三一的其他著作来看，无论是广度上还是深度上都是不够的。除了表中所载明的出处，奥古斯丁尚在别处提出过三一类比，如书信11等；除了静态的类比，尚有动态的类比；除了三一类比，尚有“言成肉身”的类比，如子由父“生”，动态地对应于内言由记忆而“生”；以及在存在方式上的类比，即作为人的存在方式的“时间”中有着作为上帝存在方式的“永恒”的形象；在“心灵对它自己的记忆—理解—爱”这一个“真正的形象”上，波塔利也没有指出其实它可以分为一“潜”—“显”两个类比，“潜”意识层面上的心灵“总是”不间断地记忆、理解、爱自己，“显”意识层面上的心灵在明确地进行自我反思时记忆、理解并爱自己（但并不“总是”如此）。此外，更重要的一点是，不应当孤立地看待奥古斯丁的这些三一类比，而应将之放到其整个神哲学系统中去审查，从而才能对其位置有一个全面而正确的认识。^[1]波塔利还认为，奥古斯丁的这些类比有些偶然，是兴之所致的产物，但实际上，奥古斯丁显然从389年甚至早至386年起就一直在深入地思考三一的理解问题，他所寻找的这些类比是长期思索的结晶，虽然有不少“变项”，但里面的“常项”也是明显的，有着明确的神学旨趣和含义。^[2]

[1] 周伟驰，“复形记：奥古斯丁的形象观”，《道风基督教文化评论》，2004年秋季卷。作者在该文中批评并修正了一些学者关于奥古斯丁形象观的观点，如波塔利和克拉克的想法。

[2] 周伟驰，“‘正是者’的‘思’与‘爱’”，《现代哲学》（广州），2004年第3期。在这篇文章中，作者分析了奥古斯丁诸多三一类比中透露出来的稳固的神学思想，即与圣父对应的所有类比项都相当于“存在者”（being，“正是者”，其在奥古斯丁神哲学中有很强的“正在存在着”的“永恒”的含义）；与圣子相对应的所有类比项都与理性、理智、智慧、认知、理论有关，正代表人之为人、使人异于动物的本质特征，即人是一个时时刻刻在“思”的动物；与圣灵相应的所有类比项则与意志、注意力、喜悦、

上面说过，三一类比实际上还包含了“言成肉身”的类比。在《论三位一体》第1卷，奥古斯丁隐含了对次位论（将圣子视为低圣父一等，甚至视为受造物）的批驳，指出圣子与圣父平等，因此上帝乃是三位一体而不是只有圣父一位。但是对这个三一上帝，信徒将在何时看到？如何看到？奥古斯丁找到的关键经文是《马太福音》5：8：“清心的人有福了，因为他们必得见神”，再加上另外两段关键经文，即《哥林多前书》15：24—28：“再后，末期到了，那时基督既将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了，就把国交与父神。因为基督必要作王，等神把一切仇敌都放在他的脚下。尽末了所毁灭的仇敌就是死。因为经上说：‘神叫万物都服在他的脚下。’既说万物都服了他，明显那叫万物服他的，不在其内了”，以及《腓立比书》2：5—7：“你们当以基督耶稣的心为心。他本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式”。^[1]但人要享受“荣福直观”（见到三位一体），那只是末时的事，而在今生，他们只能凭着信仰基督去模糊地看到一些。正是基督耶稣这一个神人之间的中介，使他们得以对三一上帝有所了解。

在奥古斯丁看来，圣子之被称为“圣言”（Logos），就意味着“说”出来，而“说”话总有“说”的对象，那就是圣子“言成了肉身”，以具体的、“奴仆的形象”进入历史，进入时间之中，显现在以人为代表的受造物面前，引导他们回归天国。奥古斯丁对这个“言”作了发挥，在这部著作中，他也为“言”找到了类比项，那就是在人的心灵里面，也有“言”之被“说出”，进入具体的存在（成为物质的响声）。在三位一体类比中，圣子是“理解”（意向性的思想），同时也是“言”（内在之言），就三位一体内部关系而言，“言”生自“记忆”（父）但又异于“记忆”，是“记忆”的一种明晰化的状态。就三位一体与外部（受造界）的关系而言，明

爱的趋向有关，而最终的爱对象（终极关切）则决定了人的“存在”的品质，是爱上帝的还是爱世俗之物，使一切理智存在者分为“上帝之城”和“世俗之城”。

[1] Michel Rene Barnes, “The Visible Christ and the Invisible Trinity: Mt. 5: 8 in Augustine’s Trinitarian theology of 400”, in: *Modern Theology*, Vol.19, No.3, July 2003.

晰化了的“言”更被圣父“说出”，正如人的心灵中的“内在之言”（明晰化了的的思想）之被“说出”，通过声音的震动和传播，抵达他人的耳中，使他人明白到我的意思。虽然人的“内言”之被“说出”与上帝的“圣言”之被说出有着巨大的差异，但无疑可以用前者来类比后者，因此，前者亦可算后者的一种“形象”（15：20）。

由于“言成肉身”在三位一体的上帝和人之间架起了一座桥梁，使得大音稀声的上帝得以被听见，大象无形的上帝得以被看见，不至成为一个空洞的概念，因此，这个类比自有其重要性。从人对上帝的了解来说，必得借助于基督耶稣这个中介，才能得窥三位一体的奥秘。倘若没有基督之化身成人显现在人面前，三位一体也就无从捉摸，成为空谈。因此，了解言成肉身就成为进入三位一体的不二法门和惟一道路。在这个意义上，奥古斯丁说基督既是“道路”，又是道路最终要抵达的“家乡”，^[1]信基督的人，是从作为人的基督抵达作为上帝的基督。

在13：24，奥古斯丁从基督中心论的角度谈到了“在基督里”的“智”“识”的统一：

这样，我们的知识（scientia）就是基督，我们的智慧（sapientia）也是基督。正是他将关于尘世之物的信仰置于我们眼前，正是他将关于永恒之事的真理置于我们心中。我们藉着他而走向他（per ipsum pergimus ad ipsum），藉着知识走向智慧，而又不曾偏离了这同一位基督。

在这里，基督论是放在三一论的背景中谈论的。基督作为神人二性统一的位格，他既能“显现真理”（作为父的形象），又能派出圣灵，将“信仰”植入人心。如此基督就既启示了三位一体，又将人带入三一生命及工作（亦见14：24）。

[1] 《上帝之城》11：22。关于作为中保的基督的较详细的讨论，可以参看Basil Studer, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, 同前, p.45。

要达到作为人的至福的荣福直观，就得从信仰基督出发，一直修炼，直至将来得见三位一体。这个过程，在今生就是“成圣”的过程。而这个“成圣”的过程，从三一神学的角度来看，就是上帝预定一些人，使之在听闻基督事迹时被圣灵感动，而被上帝“圣化”的过程。因此，表面上看上去是人凭着自己的努力在“成圣”，实际上却是圣灵在使人“圣化”，是圣灵使人获得一种能力，达到真实的自由。

重要主题、影响及本译后记

奥古斯丁《论三位一体》几乎涉及基督教神学和人学的所有重要主题。在“上帝”方面，涉及上帝与Being的关系（5—7），上帝的属性（正义、爱、智慧，等等），上帝存在的方式——永恒，三个神圣位格内部的关系，对外的行动，创造论，基督论，圣灵论，等等；在“心灵”方面，涉及心灵的自我同一性或确定性（*se nosse*，详见第10卷及第14卷），信仰与理性，智慧与知识，使用与享受（如9：13），爱神与爱人的关系，德福一致（13：6—12），等等。

关心哲学问题的读者，可以在《论三位一体》第10卷和第14卷找到古代作家中关于“自我”确定性的第一次最详尽的论述，奥古斯丁不仅触及到了后来笛卡尔等人的“我思故我在”的“自我认识”（*se cogitare*），还触及到了当今现象学所关注的“自身意识”（*se nosse*）。他说，我们在想着别物时，并没有想着自己，但是这并不等于我们就不记得自己，这就好比一个音乐家现在正思考几何问题，但是我们不能说，他的音乐知识就没有了。实际上，他的音乐知识此时还是在他的记忆里的（14：9）。“当心灵想到自己，它的视野就被拉回到自身上来了，不是通过一段空间的间隔，而是经由一种非物体的回转。但若它不在想着自己，它便不在自己视野之内，其凝望也不引发自自身，但它仍因多少是它自身的记忆而知道自己”（14：8）。正是由于有这种关于自身的“记忆”（*memoria*）或

“自知” (notitia sui或se nosse), 心灵才可以将自己“对象化”, 从而产生意向性的“自我认识” (se cogitare)。

如果综合考察奥古斯丁在《论三位一体》所提出的心灵对自己的“记忆—理解—爱”这个三一形象, 和他在《忏悔录》第10卷关于“记忆”和第11卷关于“时间意识”的论述, 以及他在《上帝之城》等处的相关讨论, 就会发现, 在奥古斯丁的三一形象说里, 存在着对于人的认识活动的一个深层的洞察: 人的一切认识活动都是有时间性的, 与“现在”“正”“在”进行的“理解”活动(注意、思考、意向之认知)不同但是相关联的, 是对刚刚“过去”了的认识对象的“记忆”, 和对于行将到来但尚未存在的对象的“预期”(约等值于“爱”, 均趋向于对象)。比如, 我在听一首曲子时, 当下我所听到的只是一个接近于无长度的声音, 如果它不是与我在上一刻听到的声音连接起来, 并且与我对它的将来的声音的“预感”结合起来, 我是根本听不到一段绵延有致的曲子的。由于奥古斯丁的认识论并非单纯的就事论事, 而是与其“神学人类学”(这当然是今人的划分!)连在一起的, 他所谓的“理解”又与“内言”(inner word)等值, 亦是心灵之“光”(得到“光照”), 这样, 就相当于说, 在人的任何一个意向性的认识活动当中, 只要它是真实的(真理), 就都是“内在的教师”基督教导的结果, 是“真光”基督照耀的结果, 亦是“圣言”启发人心的结果。同时, 由于在奥古斯丁庞大的三一类比中(当然, 类比并非“等同”), 圣父相当于“过去”的“记忆”, 圣子相当于“当下”的“理解”, 圣灵相当于“将来”的“爱”(预期), 则我们可以说, 圣父在创世时埋下了人对于上帝的先天的记忆, 而圣灵则令人有趋向于上帝并爱上帝的本能, 圣言基督的光照, 则使人时时刻刻在“现在”得到光芒, 得睹真理。由于上帝存在的方式是“永恒”, 无过去、现在、将来之分而只有“永远的现在”, 故而在上帝那里实无记忆、理解、预期(爱)之分, 但在人这里, 由于其存在的方式是“时间”, 故而其存在的内容“思”总是分过去、现在、将来三态, 在这三态中进行, 而在其“现在”当中, 因为“理解”总要以“记忆”和“预期”作为其必要条件和背景, 所以“现在”

中就已包含了“过去”和“将来”，从而在其“时间”中亦含有“永恒”的“形象”。领悟到这一点，人就可以对三一上帝有一种理性的认识。^[1]

同时，正如奥古斯丁在《论三位一体》第14卷和第15卷指出的，心灵对它自己的记忆、理解、爱，若不是以心灵对上帝的记忆、理解、爱作为前提，则它就算不上有智慧。他说：“心灵的这个三位一体并不是因为心灵记得、理解并爱它自己才真是上帝的形象，而是因为它也能够记忆、理解并爱那创造了它的上帝。它若这么做，就变得智慧了。若它不这么做，即便它记忆、理解并爱它自己，它也是愚蠢的。那么就让它记得照着自己的形象造了它的上帝并理解他、爱他吧！一言以蔽之，让它崇拜那非受造的上帝吧，他造它时给了它能力认识他并分享他”（14：15）。为什么说，心灵对它自己的记忆、理解、爱，要以它对上帝的记忆、理解、爱为前提？这是因为，从认识论上说，在奥古斯丁那里，心灵只有通过基督的“光照”，才能认识到“心灵”这个“相”，才能认识它自己。正是上帝把人的“内在视觉”照亮，同时照亮“心灵”这个“相”，使二者（认识者和认识对象）相匹配，从而等于将“心灵”这个“相”“送”到了心灵自身眼前，使它领悟到自身。从价值论上说，心灵只有明白了它在整个受造界中的地位，才能正当地爱自己，才不会“过”与“不及”，既不把自己当上帝，也不把自己当普通受造物（10：7）。

一些学者在考察笛卡尔或近代的“我思”的起源时，一般都归溯到奥古斯丁，认为笛卡尔的“我思故我在”就来自于奥古斯丁在《论三位一体》（尤其第10、14卷）和《上帝之城》等处所提出的类似思想。^[2]但其

[1] 参见周伟驰：《记忆与光照——奥古斯丁神哲学研究》，北京：社科文献出版社，2001。由于奥古斯丁的神哲学中三一论占有极其关键的地位，而三一论本身又和基督论、恩典论等等缠绕在一起，十分复杂，因此需要另外做专门的研究。

[2] Jean Guitton, *The Modernity of St. Augustine*, Geoffrey Chapman, London, 1959. 查尔斯·泰勒：《自我的根源：现代认同的形成》，第8章专论奥古斯丁，南京：译林出版社，2001。Stephen Philip Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1998。倪梁康：《自识与反思》，北京：商务印书馆，2002。这本著作系统地考察了西方认识论上为确立意识同一性而作的努力，但由于是通论，其中关于奥古斯丁的部分篇幅尚不是很多。L.Hölscher, *The Reality of the Mind: Augus-*

实从奥古斯丁到笛卡尔，这中间还有丰富的故事，^[1]笛卡尔所做的转换对于奥古斯丁是很“致命”的，二人根本是南辕北辙。对于奥古斯丁来说，心灵对上帝的记忆、理解和爱是比心灵对它自己的记忆、理解和爱更根本、更有价值的，甚至在认识论上也是优先的（如光照说所揭示的），但到了笛卡尔那里，他所做的，恰好是奥古斯丁在《论三位一体》第14卷所警惕、担心和反对的，即把心灵理解自己当作第一位的，而把理解上帝当作第二位的！与此同时，笛卡尔只是突出了“思”（相当于奥古斯丁的“理解”），而忘记了“记忆”和“爱”，从而造成了现代哲学对“记忆”（包括“自身意识”、上帝记忆）和“爱”（宗教伦理）的长期遗忘！此外，相对于奥古斯丁的庞大的神哲学体系，由于笛卡尔只是强调了“思”（意向性的认识，虽然他也像奥古斯丁那样，模糊地谈到了自身意识），而未注意到“思”之“现在”是与“记忆”之“过去”、“爱”（预期）之“将来”连在一起的，即未注意到“思”是人这个“有死者”在“时间”（过去—现在—将来三态）中的有限的存在内容，而导致了“时间”在近代主体哲学中的缺场，从而“在思”的人仿佛成了没有“过去”和“将来”，而只有“永远的现在”的上帝！这样“在思”的人就逐渐“忘掉”了他所受的时空的限制，而以为可以取代“永恒”的“上帝”了：这样，他还能“正当地”爱自己、邻人、自然和上帝吗？

学习古典哲学的一个魅力，就在于能够看到，面对同样的一个问题，古人看它的方式是与我们有所不同甚至大相径庭的，从而使我们领悟到，我们现在的一些所谓“共识”，并不是“天经地义”的，而可能只是漫长时间里经过无数小的“偏离”积累起来的一堆“偏见”，是有限的，也是可以

tine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance, London: Routledge & Kegan Paul, 1986, 这部著作集中考察了奥古斯丁的se nosse（自身意识或自我意会）概念，是当前这方面研究的一本相当优秀的著作。中文资料可以参考周伟驰：《记忆与光照——奥古斯丁神哲学研究》，同前，“自我记忆”一章。

[1] Michael Hanby, *Augustine and Modernity*, London and N.Y.: Routledge, 2003. Hanby认为，笛卡尔“我思”主要来源于斯多葛化的罗耀拉神学，本质上属于强调人的自我完善能力的佩拉纠主义，而与奥古斯丁之强调“恩典”是完全不同的。

破除的。笔者在学习奥古斯丁的过程中，时常体验到这种“异”的乐趣。相信读者在阅读本书和奥古斯丁其他著作的过程中，也能体会到这种乐趣。

本译所据版本为 *The Trinity* (introduction, translation, and notes by Edmund Hill, New City Press, Brooklyn, New York, 1991), 这是当前最好最全的一个英译本。英译者对各种拉丁文版本作了仔细的对照, 对一些词的译法作了细心的说明, 对奥古斯丁的一些思想及行文习惯用许多脚注作了说明, 且在每一部分、每一卷前面都有精彩的介绍, 实为不可多得的本子。同时, 笔者还参照了汤清前辈翻译的《论三位一体》前七卷中的第1—4、6—7卷(香港基督教文艺出版社, 1962年初版, 1989年四版), 对其中的一些地方作了修正和重译, 也吸收了其中的一些译法, 这是要特别说明的。2002年桥剑出了一个新的版本, 不过编译者只有哲学上的兴趣, 因此只译了后8卷。^[1] 希尔的英译本可能更神学化或繁琐一些, 剑桥本则可能更哲学化或更精当一些, 有兴趣的读者也可以参照剑桥本。

译者于1996年和加拿大维真学院的许志伟教授商定, 译出奥古斯丁这本书的最重要的几卷。当时初定为第5、8、10、14、15卷。1997年暑假译者译出了上述前4卷和第15卷的前半部分。此后因忙于他事, 就搁下了。1999年初终于译出第15卷后半部分。但当时联系的出版社建议最好将整本书译完, 省得将来还要补译。因此1999年将近一年的时间, 就断断续续地花在了其余的10卷上。当时译者正和中国社会科学院几位同事在江西省峡江县进行“基层锻炼”, 晚上得暇时便在新县城的县委大楼进行翻译。南方的夏夜闷热不堪, 有时暴雨刚过, 带着透明飞翼的小雨虫绕着光管飞舞, 被风扇吹落满地。窗外蛙鸣片片, 令我恍惚回到了童年家乡。译完之后, 因各种原因未能出版, 一搁就是数年。今年年初, 在李猛先生的推荐下, 世纪出版集团(文景)决定出版它。在本书的出版过程中, 得到过姚映然小姐、施宏俊先生、张旭先生、渠敬东先生的各种

[1] Augustine: *On the Trinity*, trs Stephen McKenna, Cambridge University Press, 2002

形式的帮助。在此我还要特别地感谢符永卫先生认真的编校工作，以及许志伟教授长期以来对我的无私帮助和关怀。

书里的《圣经》引文，凡和合本里有的，都尽量依照和合本，当然也照顾到奥古斯丁的特殊用法。至于《智慧书》等次经的引文，主要参照了天主教思高本，有一些则作了较灵活的处理。“上帝”和“神”通用，不作区分。译者水平尚有不逮，翻译中肯定会有一些错误，希望细心的读者能指出来，好在将来重印时，亦能够对照拉丁文原文，得到订正。

周伟驰

2004年7月—9月 北京

《圣经》引文出处说明

《旧约》		《新约》	
创	创世记	太	马太福音
出	出埃及记	可	马可福音
民	民数记	路	路加福音
申	申命记	约	约翰福音
王上	列王纪上	徒	使徒行传
伯	约伯记	罗	罗马书
诗	诗篇	林前	哥林多前书
箴	箴言	林后	哥林多后书
传	传道书	加	加拉太书
哥	雅哥	弗	以弗所书
智	智慧书	腓	腓立比书
德	德训篇	西	哥罗西书
赛	以赛亚书	帖前	帖撒罗尼迦前书
耶	耶利米书	帖后	帖撒罗尼迦后书
但	但以理书	提前	提摩太前书
哈	哈巴谷书	提后	提摩太后书
亚	撒迦利亚书	来	希伯来书
		雅	雅各书
		彼前	彼得前书
		约壹	约翰一书
		启	启示录

第 1 卷

神圣三位格的绝对平等

第 1 章

作者向读者交代他写本书的目的和方法。*

1. 读我这些三位一体反思的人，须在心里牢记，我执笔是为了反对那些不屑于从信仰出发，反因不合理地、被误导了地溺爱理性而深陷虚幻的人的诡辩。他们当中的一些人，试图将他们所观察到的关于物体的东西运用到非物质的、属灵的事上，他们把通过身体感官经验到的或凭着自然人的理智、生活实践和技巧习得的东西当作标准，来衡量属灵的事。又有一些人，他们在思考上帝时，将人类精神的本性和情绪归到上帝身上，这样，他们的上帝概念就是错误的，使他们关于上帝的论证与扭曲的、误导性的阐释规则连在了一起。除此之外，还有一类人，他们努力想爬到势有改变的受造宇宙的上面，将他们的思想升高到不变的实体即上帝那里。不过，他们因受必死性之累而头重脚轻，以致他们本不知道的东西，他们希望别人认为他们知道，他们希望知道的东西呢，他们却实在不能知道；这样，他们就由于武断地肯定自己的谬见，而堵死了通往正解的道路；他们宁愿固执自己的谬见，而不愿纠正它们。

我所说的这三种人，即用有形之物来设想上帝的人，用属灵的受造者如灵魂来想像上帝的人，以及既不用有形之物，也不用属灵的受造物来设想上帝，但仍对上帝抱有错见的人，都犯了上面所说的通病；他们与真理相距太远，以致无论是在物体世界里，还是在受造的灵界，还是在创造主

* 此为英译本所有。以后凡无特别标明，脚注均为中译注。

本身之内，都不能找到什么是与他们的概念相符的。所以谁若想像上帝为炽白或火红，就是错误的，可是这些仍是物体世界内的实在。或者，谁若想像上帝有时记性好有时记性差，肯定也是十分错误的，不过这些仍是心智世界的实在。但那些想像上帝有如此权能，以致他事实上产生了自己的人，却错得更离谱，因为不仅上帝不是这样子的，而且灵界和物界的受造者也不是这样子的。绝对不存在什么自己生了自己的东西。

2. 所以那对婴孩也适合的《圣经》，为了消除人们精神中的这些谬见，不惜援用任何种类的真实存在的事物，来喂养我们的理解力，好将它逐渐提高到能领会属神的崇高的事。于是，《圣经》借用了有形之物来谈说上帝，如“将我隐藏在你翅膀的荫下”（诗17：8）；也从灵界借用了许多词，来表明实非如此，但不得不这么说的事情，比如“主你的上帝是忌恨的上帝”（出20：5），* 以及“我造人后悔了”（创6：7）。但《圣经》并没有用不存在的事物，来构成比喻或谜语。因此，那些用第三种错误自绝于真理的人，他们之落入虚幻的无意义，就比头两种人更为深重，因为他们用既不能在上帝本身内，也不能在任何受造者中间找到的东西来臆想上帝。

《圣经》习惯将发生在受造物中间的事做成孩子的玩具，来吸引我们有病之人的注意，使我们一步一步地尽力追求上面的事，离弃下面的事。但《圣经》很少用那些上帝专有的、受造界里找不到的事来谈论上帝。这样的例子有上帝对摩西说“我是我所是”和“那自是者打发我到你们这里来”（出3：14）。** 既然身体和灵魂可以这种或那种方式说是存在[是]，*** 那么这词[存在，是]若非用在上帝身上有一种特殊的意思，《圣经》是不会这么说的。使徒保罗说：“惟有他有不死”（提前6：16），**** 也与

* 和合本为“耶和华你的神是忌邪的神”。

** 和合本为“自有永有的”。

*** 方括号中的文字为译者所加，以下类同。

**** 和合本为“那独一不死”。

此相似。既然灵魂可以在某种意义上说是不死的，《圣经》若非因为真实的不死乃是不变，就不会说“惟有他有”，这种不死凡受造者都不能有，因为它只属于创造主。雅各也说：“各样美善的恩赐，和各样全备的赏赐，都是从上头来的，从众光之父那里降下来的，在他并没有改变，也没有转动的影儿”（雅1：17）。大卫也说：“你要将天地更换，天地就都改变了；惟有你永不改变”（诗102：26—27）。

3. 我们很难思想并完全知道上帝的实体；他自身没有变化，却造了可变之物，他自身没有时间的变迁，却造了属时之物。所以在难以形容地看见那难以形容的[上帝实体]之前，净化我们的心灵就是必要的；在尚未达到这一步时，我们靠信仰养育，由那与我们的才能相合的引导，使我们聪慧，能够理解它。因此，使徒说：“所积蓄的一切智慧知识，都在他里面藏着”（西2：3）；不过对那些虽然靠他的恩典已经重生，却还是属血气属肉体的，宛如基督里的婴孩的，他不是把他与父平等的大能，而是把他被钉在十字架上属人的软弱指示给我们。他说：“我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督，并他钉十字架”（林前2：2）；又补充说：“我在你们那里，又软弱，又惧怕，又甚战兢”（林前2：3）。稍后他对他们说：“弟兄们，我从前对你们说话，不能把你们当作属灵的，只得把你们当作属肉体、在基督里为婴孩的。我是用奶喂你们，没有用饭喂你们；那时你们不能吃，就是如今还是不能”（林前3：1—2）。

有些人恼恨这种话，认为受到了侮辱，他们总是宁愿相信说这种话的人是在胡说八道，也不愿承认自己确实不懂。有时我们给他们说出理由——不是直接答复他们关于上帝的求问，因为那是他们自己不能接受的，恐怕也是我们不能表白的——而是向他们证明，他们是多么不配、不适宜于接受他们所要求的。但他们既听不到他们所要听的，就以为我们要么是在向他们故弄玄虚以掩饰我们的无知，要么说话时心怀鬼胎，不愿让他们知道真相；于是，他们就愤愤然地离去了。

4. 所以，我们要借上帝之助，尽力给出他们索求的理由，阐明独一真神之为三位一体，及说、信、视父、子、灵为同一实体或存在的正当

性。这样，他们才不至于以为他们受到了我们遁词的嘲弄，反倒真实地认识到，至高的善确实存在，惟有最净化的心灵才能凝视，还认识到，他们自己是不能凝望它或领会它的，原因就在于人的心眼除非由“信之义”（罗4：13）得到活力，是不能仰望如此的强光的。

然而，我们必须首先根据《圣经》的权威来证明，我们的信仰是否真确。然后，若上帝愿意并且帮助我们，我们才可对付这些好辩的理性贩子——他们的骄傲多于他们的才能，因此得了更危险的疾病。我们也许可使他们找到无法置疑的理由，好叫他们在不能发现任何理由的情况里，要归咎于自己的思想，而不是归咎于真理或我们的理论。这样，若他们心里还有一点对神的爱或畏，就可回到信仰的起点和正当秩序，至少认识到在圣教会中为信徒预备了灵乐，即：虔诚心可以医治心思的软弱，使它明白不变的真理，使它不因胡乱性急而陷入令人讨厌的谬见中。至于我自己，凡有疑惑之处，我不畏缩探讨；凡有错误之处，我不耻于学习。

5. 与此相应，亲爱的读者啊，你在什么地方像我一样有把握，就请与我一道前进；在什么地方像我一样踌躇，就要同我进行探讨；在什么地方发现自己错了，就要回到我这里来；在什么地方看见我有错误，就要叫我回转，好使我们共同进入仁爱的大道，向他进发，经上是这么说他的：“时常寻求他的面”（诗105：4）。这既明智又虔诚的约，乃是我在一切著作中，尤其是在探讨三位一体，父、子、灵的合一的这本著作中，要在上帝面前同读者订立的。因为没有什么地方的错误是比这里的更具危险性的，没有什么探讨是比这里的更艰辛的，没有什么发现是比这里的更有益的了。

若有读者说：“这里说得不好，因为我不了解”，那么这人是在批评我的说话方式，而不是我的信仰。不错，话也许本可以说得更清楚些——尽管没有人能够在一切的事上让所有人都听得足够地懂。对我的话感到沮丧不解的人，可以试着看自己能否懂得别人对同一主题、同一问题所说的话。若他懂别人所说的，就可以把我的书放一边去，甚至将

它扔掉，而将力量和时间花在他所懂的书上。

可是他不要因为我未能像别人那样表达得平滑明晰，就认为我应当缄默不语。因为作者们所写的，并不都能达到每一个人手中。也许有些真能看懂我这本著作的人，虽没有找到那些更易明白的著作，却也至少碰上了我的这本书。所以若有许多人写了许多书，甚至是关于同一主题的书，文体虽异，信仰却同，使尽可能多的人以这种或那种方式闻道，又有什么不好呢？但若抱怨说不懂我的书的人，未能理解别人在这样的主题上的辛劳和深入的探讨，他就要通过认真的学习来提高自己的，而不是试图用吵嘴来使我沉默了。

另一方面，若有读我书的读者说，“我懂得你所说的，但你说的不对”，只要他能够，他就可自由地肯定他自己的信念，提出他自己的意见，并且驳斥我的意见。若他做得既富有爱心又合乎真理，并且不辞劳苦地来通知我（假如我尚在世上的话），我这份工作就算是得到最丰厚的报酬了。若他不能通知我，我极其盼望他尽可能通知别人。“默想主的律法”（诗1：2），*这是我关心的全部，若不是“昼夜”的话，至少是尽我所能有的短暂光阴这么做，并且我将我的默想写下来，免得遗忘；我靠着上帝的慈悲，盼望他使我坚持我所确定的一切可靠真理；并且我“若在什么事上，存别样的心，上帝也必以此指示我”（腓3：15），或者是藉着隐秘的灵感和提醒，或者是藉着他自已明白的宣告，或者是藉着与弟兄们的讨论。我如此祈祷，也将我这愿望交托给他，他能保守他所赐给我的，也能将他所应许的赐给我。

6. 当然我不怀疑有人悟性迟钝，以为我在我的书中某些部分说了我本来没有的意思，或没有说我本来有的意思。当我在艰难隐晦之处奋力开辟道路的时候，倘若有这样的人努力跟着我走却偏离了正路，或者跟不上我而陷入了虚假的道理之中——我想，将他们的错归到我身上乃是不公平的。毕竟，没有人会头脑糊涂到由于有形形色色的异端的错误，

* 和合本为“惟喜爱耶和华的律法”。

就责备《圣经》的作者。所有的异端都企图用那些经文来为自己虚假错谬的意见辩护。

基督的律法，爱，明白地要求我，当人们以为我在我的书中持有我本没有持有的错见，而那错见为一人所不喜，又为另一人所欢迎时，我应该选择前者的严责，而非后者的称赞。因为虽然前者以为我持有我本没持有的意见，从而错误地责备了我，于我却是有益的。而后者称赞为真理所谴责的意见，乃是不对的，他为了他以为我持有的、真理所谴责的意见而称赞我，也是错误的。现在让我们闲话少说，赶紧投身于我们已开始的任务吧。

第2章

父、子、灵的合一与平等*由《圣经》得到证明。

7. 据我所知，大公教会中新旧两约的注释者（他们在我们之前讨论过三位一体），都按照《圣经》教导说，在一个实体的不可分离的平等中展现了一种统一，因此没有三个神而只有一个神；尽管事实上父生了子，因此父不是子；子是由父所生，因此子不是父；而圣灵既不是父也不是子，而只是父和子的灵，他本身是与父和子同等的，属于三位的合一体。

然而并非三位（他们接着教导说）而只是子一位由童贞女马利亚所生，在本丢彼拉多手下被钉在十字架上，葬了，第三天复活，升天。也并非三位而只是圣灵一位像鸽子在耶稣受洗时降在他身上，而且在主升天之后五旬节那天，当“从天上有响声下来，好像一阵大风吹过”（徒2：2）的时候，“如火焰的舌头，分开落在他们各人头上”（徒2：3）。也不是三位而只是父一位，当子受约翰的洗，又当三个门徒同他在山上，从天上说“你是我的儿子”（可1：11），并且说“我已经荣耀了我的名，还要再荣耀”（约12：28）。虽然如此，父、子、灵既是分不开的，他们的工作也就是不能分开的了。这也是我的信仰，因为这是大公教会的信仰。

8. 然而有些人在听到父是神，子是神，圣灵是神，可是这三位却不是三神而只是一神时，为这一信仰告白着急得很。他们疑虑应该怎样来了解这一点，尤其是在神所做的一切事中，三位一体都不可分地一起行

* 或译“同等”。

动，而同时父说话的声音并非子的声音；降生成肉身、受苦、复活、升天的也只是子；像鸽子降下的也只是圣灵。他们要了解那只是父的声音是怎样由三位引起的；童贞女所生的那只是子的肉身又是怎样由三位创造的；那圣灵现身的鸽子，又是怎样由三一自身造成的。否则三位一体并非不可分地一起行动，而只是父做某些事，子做另外某些事，圣灵做其他的事了；倘若三位共同做某些事，又分别做另外某些事，那么三位一体就不再是不可分的了。他们的另一个困惑是，圣灵既是父和子的灵，却不是由父，也不是由子或二者所生，那么他是怎样在三位一体之中的。

既然人们用这些问题来困扰我们，我们就要照上帝关于这题目所赐给我们的智慧尽力向他们阐明，我们决不要“怀着妒火去行”（智6：25）。假如我们说我们不常思想这些事，那便不真实；可是假如我们向提问者承认自己因喜欢探讨真理而持久地想到这些事，那么他们就可凭着爱的律法吩咐我们，将我们所能找着的结果告诉他们。“这不是说，我已经得着了，已经完全了”（倘若使徒保罗都未，我这远逊于他的人又怎敢说掌握了呢？），我只是照着我所得的分量去做，“忘记背后，努力面前的，向着标竿直跑，要得从上面召我来得的奖赏”（腓3：13—14）；因此我就可以被请来公布我所经过的路程，和我所达到的地步，以及我为达到目的地所须走的距离，那些邀请者的爱心，也敦促我来做他们的仆人。在我将读物供给他们的需要的时候，上帝也必使我自己获益，因为我力求答复他们的询问时，就解答了自己心中的问题。所以我遵照上帝的命令，靠着他的帮助，负起这份任务，与其说是用权威来解说我所知的事，不如说是用虔诚的讲述来学习这些事。

9. 有人说，我们的主耶稣基督不是神，不是真神，不与父同为独一的神，不是真不朽的，因他是可改变的。《圣经》以最明白而一致的见证，证明他们错了；比如：“太初有言，言与神同在，言就是神”（约1：1）。因为我们显然应当以神的言为神的独子，关于他后来又有话说：“言成了肉身，住在我们中间”（约1：14），这是由于言成为肉身，是由童贞女在时间里所产生的。这段话显明了他不仅是神，也与父有同一实体；

因为经上在说“言就是神”以后，又说“这言太初与神同在。万物是藉着他造的，凡被造的，没有一样不是藉着他造的”（约1：1—3）。所谓“万物”，指的是所有被造的东西，就是整个受造界。由此可见，那造万物的，本身不是被造的。他若不是被造的，就不是受造者了；他若不是受造者，就与父同有一本体了。因为凡不是神的实体，都是受造者，而非受造者的，便是神。子若不与父同有一实体，便是受造的实体；他若是一个受造的实体，万物就不会是藉着他造的了。但“万物是藉着他造的”，所以他与父同有一本体。于是他不仅是独一的神，而且是真神；同一位约翰在他的书信中也说得极明白：“我们也知道神的儿子已经来到，且将智慧赐给我们，使我们认识那位真实的，我们也在那位真实的里面，就是在他儿子耶稣基督里面。这是真神，也是永生”（约壹5：20）。

10. 由此我们可推知，使徒保罗所说的“那独一不死的”（提前6：16），并不是专指父，而是指独一的上帝，即三位一体而言的。因为凡是“永生”的，是不死不变的；上帝的儿子，既然是“永生”的，也就与父一样是“独一不死的”了。当然我们也可以凭着分有他的永生，在我们自己的微小的分量内成为不朽的，尽管我们所分有的永生本身是一事，因分有永生而永远活着的我们又是一事。

因为，即使整段经文都说：“到了日期，那可称颂、独有权能的，万王之王，万主之主，就是那独一不死的‘父’，要将他显明出来”（提前6：15—16），这话也不该被理解为将子排除在外了。因为子也并没有把自己与父分开，他在另一处借智慧（他自己就是上帝的智慧）之口说：“惟有我绕遍周天”（德24：5）。所以“那独一不死的”，就更不是专指父而将子排除在外的了；因为上面所提的章节，其实是这样说的：“要守这命令，毫不玷污，无可指责，直到我们的主耶稣基督显现；到了日期，那可称颂、独有权能的，万王之王，万主之主，就是那独一不死，住在人不能靠近的光里，是人未曾看见，也是不能看见的，要将他显明出来。但愿尊贵和永远的权能，都归给他。阿门”（提前6：14—16）。在这些话里，既没有特别地提到父名，也没有特别地提到子名或圣灵之名，而只

提到了那可称颂独有权能的，万王之王，万主之主；这指的就是独一的真神三位一体本身。

11. 不过，对这段话的这种理解，却可能被跟下来的话弄糟了：“是人未曾看见，也是不能看见的”，尽管这也应该被看作就是基督的神性说的，对这神性，犹太人是看不见的，虽然他们看见并钉死了他的肉身。神性是无论何种的肉眼都看不见的；要看见神性，得凭一种别样的看的能力，正是这种能力使得那些已经看到这神性的人超凡脱俗。所以，这么做就是合理的，就是把上帝三位当作“那可称颂独有权能的，到了日期要将我们的主耶稣基督显明出来”。因为那“独一不死的”，被同样地说成是“独行奇事的”（诗72：18）。我倒想知道他们以为这是在说谁。倘若只是说父一位，那么子所说的“父所做的事，子也照样做”（约5：19）又怎能是真实的呢？他（父）的哪件奇事比让死者复活更奇呢？而同一个子接着又说，“父怎么叫死人起来，使他们活着，子也照样随自己的意思使人活着”（约5：21）。这些话不允许我们认为要么是父一个要么是子一个在行这些奇事，这些话只会让我们认为，是一个又真又实的上帝，那既是父又是子又是圣灵的上帝在行这些奇事？既然如此，我们怎能认为只有父一人在行这些奇事呢？

看看保罗说的另一段话：“然而我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着他有的，我们也是藉着他有的”（林前8：6），谁能怀疑这里“万物”他指的是受造的万物，正如约翰说“万物是藉着他造的”（约1：3）指的是受造的万物呢？所以我要问，他在另一处说：“因为万有都是本于他，倚靠他，归于他；愿荣耀归给他，直到永远。阿门”（罗11：36），指的是谁呢？若指的是父、子、灵，用每一子句各指一位——本于他即本于父；倚靠他即倚靠子；归于他即归于灵——那么显然父、子、灵就是独一上帝之所是，因为往下的话是用单数：“愿荣耀归给他，直到永远”。事实上，在这一段的开头，保罗不是说：“深哉”，父或子或灵“丰富的智慧和知识”，而是说：“神丰富的智慧和知识！”“他的判断，何其难测，他

的踪迹，何其难寻！谁知道主的心？谁做过他的谋士呢？谁是先给了他，使他后来偿还呢？因为万有都是本于他，倚靠他，归于他；愿荣耀归给他，直到永远。阿门”（罗11：33—36）。

12. 但若他们要把这理解为是专指父说的，那么这里怎么说万物都是藉着父有的，而保罗对哥林多人怎么说：“有一位主就是耶稣基督，万物都是藉着他有的”（林前8：6），约翰福音又怎么说：“万物是藉着他造的”呢？因为若万物有些是藉着父造的，有些是藉着子造的，那么万物就不都是藉着父造的，也不都是藉着子造的了。但若万物是藉着父造的，也是藉着子造的，那么藉着父造和藉着子造就是一事了。所以子与父平等，父和子的行动是分不开的。因为假若子也是父造的，那么万物就不是藉着子造的了；但万物确是藉着子造的。所以子自己不是受造的，这样他就可以和父一道创造受造的万物了。使徒并没有忘了用那称呼，倒是尽可能明白地说，“他本有上帝的形象，不以自己与上帝同等为强夺的”（腓2：6）；这里“上帝”专指父；正如他在另一处说：“上帝是基督的头”（林前11：3）。

13. 论到圣灵，从前讨论这题目的人，也搜集了同类的证据，来证明圣灵是神，而不是受造者。但若他不是受造者，那么他不仅是神——因为人也被称为神（诗82：6）——还是真神；所以他与父和子绝对平等，并在三位一体中同实体共永恒。但将圣灵不是受造者的道理表示得十分明白的，莫过于那一段吩咐我们不要事奉受造者，倒要敬奉创造主的经文（罗1：25）。所谓“敬奉”，指的不是我们要用爱心互相“服事”（加5：13），即希腊文的“douleuein”，而是惟独敬奉上帝，即希腊文的“latreuein”。因此凡将对上帝的敬奉献给偶像的人，就被称为“敬拜偶像的”了。论到这种敬奉，经上如是说：“你要敬畏主你的上帝，惟独事奉他”（申6：13）。希腊文《圣经》中用了“latreuseis”一词，更显明了这一点。假如我们不可这样事奉受造者，只因为经上说“你要敬畏主你的神，惟独事奉他”——因此使徒也斥责那些“敬拜事奉受造之物、不敬奉那造物的主造者而不事奉创主”的人（罗1：25）——那么圣灵就决不是受造者，因为所有的圣

徒都给他这样的事奉，按使徒说的行事：“因为我们真受割礼的，乃是事奉神的灵”（腓3：3），这在希腊文为latreuontes。甚至大部分的拉丁文《圣经》也说：“我们这事奉上帝的灵的人”（qui spiritui dei servimus）。但所有的或几乎所有的希腊文《圣经》，都是如此。不过，有些拉丁文《圣经》不是说：“我们事奉神的灵”，而是说：“我们在圣灵里事奉神”。

但是那些接受这一错误读法而不愿服从更大权威的人，请告诉我们，在“岂不知你们的身子就是圣灵的殿么；这圣灵是从上帝而来，住在你们里头的？”（林前6：19）这段经文里，能不能找到有出入的抄本。若有人敢将基督的肢体称为他们也认为逊于基督的受造物的殿，还有什么比这更为无知且渎神的呢？因为使徒在稍前处说过：“你们的身子基督的肢体”（林前6：15）。但若基督的肢体也是圣灵的殿，那么圣灵就不是受造物了；因为我们的身体作为谁的殿，我们就应当向谁献上那只应献给上帝的事奉，即希腊文所谓latreia。因此使徒总结说：“所以要在你们的身子上荣耀上帝”（林前6：20）。

第3章

两个解释法则：子在上帝的形式上是与父平等的，但在仆人的形式上是小于父的，当子将所有虔信他的人带往对圣三位一体的冥思、完成并卸去他的中保职事时，他就会将国交与父，他自己也顺服父（林前15 24—28）。

14. 我已说过，我们的前辈用《圣经》里的这些及类似的见证，来揭露异端的诡辩和错误，将圣三的合一和平等给我们显明。但是，由于上帝的言成肉身——为了疗救我们这才发生，耶稣其人作了神人之间的中保——在《圣经》中就有许多事说起来，好像是——在暗示甚或是在公开地说，父是比子大的。这误导了许多对《圣经》不求甚解、缺乏整体观的人，他们企图将那些从肉体论耶稣基督的事，转移到他言成肉身之前的、曾是永恒的且现在仍是永恒的实体上去。例如，他们说，子比父小，因为经上记着主亲口说：“父是比我大的”（约14：28）。但真理证明，按照同一意义子也是比他自己小的。因为他既“虚己，取了奴仆的形象”（腓2：7），他怎能不成为比他自己小的呢？他之取了奴仆的形象，并没有使他失去那使他与父同等的上帝之形象。倘若他取了奴仆的形象，却并没有失去上帝的形象——因为他既有奴仆的形象，又有上帝的形象，乃是同一位父上帝的独生子。他有上帝的形象，从而与父同等；他有奴仆的形象，从而是神人间的中保，即基督耶稣其人——那么谁看不出他在上帝的形象里比他自己大，可是在奴仆的形象里却比他自己小呢？所以《圣经》说子与父同等，又说父比子大，就并非没有道理了。因为前者是照着上帝的形象来理解的，而后者是照着奴仆的形象了解的，一点也不含糊。

其实解决《圣经》全书中这个问题的准则，在使徒保罗的一段书信里讲得明白，在那里他清楚地区分了这两者。他说：“他本有上帝的形象，不以自己与上帝同等为强夺的；反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式，并有人的样子”（腓2：6—8）。所以在本性上上帝的儿子与父上帝同等，但在“样子”上比父中。因为在他所取的奴仆形象上，他比父小；但在他取奴仆形象前具有的父的形象上，是与父同等的。他在上帝的形象上是言，“万物是藉着他造的”（约1：3）；但他在奴仆的形象上“为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来”（加4：4—5）。相应地，他在上帝的形象里造了人；他在奴仆的形象里被造为人。因为假如是父独自造了人，而子没有份，经上就不会写道，“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”（创1：26）。总之，既然上帝的形象取了奴仆的形象，那么他就是二者，是上帝也是人：是上帝，乃是由于上帝取；是人，乃是由于人被取。二者之一不因取的动作而变成了另一，即神并未变成受造者，以致不再不是神；受造者也并未变成神，以致不再是受造者。

15. 使徒说：“万物既服了他，那时，子也要自己服那叫万物服他的”（林前15：28）。这段经文的意思或者说，人不得把基督所取的人的样子看成为在后来变成了神性，或（说得更确切些）变成了不是受造者，而是三位合一的上帝本身，一种无形的、不变的、与自身共实体同永恒的本性；或者若有人主张说，经文“那时，子也要自己服那叫万物服他的”中，“服”之一字乃指受造者后来变成创造主的实体或本质，就是说，原本是受造者的实体要变成创造主的实体，那么他至少也要承认一个无法置疑的真理，即他所主张的这点，当主说“父是比我大的”（约14：28），还没有发生。因为他说这话，不仅是在他升天以前，也是在他受难从死里复活以前。有人以为他的人性将变成神的实体，而“那时，子也要自己服那叫万物服他的”便是等于说，“那时，人子自己和上帝的言所取的人性，也要变成那叫万物服他的上帝的本性”，这些人认为这将发生在审判后，那时“他将国交与父上帝”（林前15：24）。按照这种意见，

甚至在这时父还是比那从童贞女所取奴仆的形象大。即便你主张说，基督耶稣这人已经变成了上帝的实体，你也断不能否认当他受难前说“父是比我大的”（约14：28），他的人性还是保留着的。所以人们可以毫不踌躇地说，父比奴仆的形象大，但子在上帝形象里是与父同等的。

谁听到使徒说：“他既说万物都服了他，明显那叫万物服他的不在其内了”（林前15：27），谁都不能认为那“叫万物服他”的话，乃是单指父说的，好像子自己没有叫万物服他自己。对此使徒跟腓立比人说得明白：“我们却是天上的国民，并且等候救主，就是主耶稣基督从天上降临。他要按着那能叫万有归服自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似”（腓3：20，21）。可见父的行动和子的行动是分不开的。若非如此，这种情况也就不会是真的了：父叫万物服了自己，不过是子通过将国交与他，废弃一切执政的、掌权的、有能的，而使它们服了他〔父〕。因为事实上使徒关于子是这样说的：“他就把国交与父上帝，将一切执政的、掌权的、有能的，都废弃了”（林前15：24）。* 那将一切废弃的，也使一切服从。

16. 我们也不可设想基督在将国交与父上帝时，把国从自己那里夺去了。有些胡说的人便是这么设想的。经上说：“他把国交与父上帝”（林前15：24），并没有将他自己排除在外；因为他与父同为一上帝。但“等”一字叫那些读经粗心好辩的读者受了骗；因为经上继续记载说：“基督必要作王，等上帝把一切仇敌都放在他的脚下”（林前15：25），这好像是说，他一旦把仇敌都放在他的脚下，就不再作王了。他们看不出另一经文也有同样的说法：“他心确定，总不惧怕，直到他看见敌人遭报”（诗112：8），这里当然不是说，他看见了这事的时候就惧怕。

那么，“他把国交与父上帝”，这是什么意思呢？难道父上帝现在尚没有国吗？不是，因为神人之间的中保基督耶稣其人，现在作一切因信

* 和合本“废弃”为“毁灭”。

称义者的王的，将来要带领他们得见上帝，如使徒所说，“面对面”地得见上帝（林前13：12）；所以“他把国交与父上帝”就等于说：“他使信徒得见父上帝”。用他的原话说就是，“一切所有的，都是我父交付我的；除了父，没有人知道子；除了子和子所愿意指示的，没有人知道父”（太11：27）。只有当他“将一切执政的、掌权的、有能的，都废弃了”，子才将父显明出来，那时再也无须由执政的、掌权的、有能的天使操纵的象征制〔启示的手段〕。《雅歌》论到新妇时说的一些话也当这样理解：“我们要为你编上金辮，镶上银钉，当王正在内室的时候”*（歌1：11—12），那就是说，当基督在他秘密处的时候；因为“我们的生命与基督一同藏在上帝里面”，“基督是我们的生命，他显现的时候，你们也要与他一同显现在荣耀里”（西3：3，4）。在那刻之前，“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清”，就是说凭着象征来观看，而“到那时，就要面对面了”（林前13：12）。

17.《圣经》将这种慧观应许给我们，作为一切行动的目的，和永远满足的喜乐。因为“我们现在是上帝的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体”（约壹3：2）。他对他仆人摩西说，“我是我所是”；又说，“你要对以色列人这样说，那自是者打发我到你们这里来”（出3：14）；这位如此说话的，就是我们要在永生里慧观的。实际上是他自己这么说的，“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生”（约17：3）。当主来到，“照出暗中的隐情”（林前4：5），这就会实现，那时今生的必死和必朽的黑暗要成为过去。那时就是《诗篇》上所说的我们的早晨：“早晨我要向你祈祷，向你慧观”（诗5：5）。我明白这种慧观，就是经上所说：“他将国交与父上帝”，那就是说，神人之间的中保基督耶稣其人（提前2：5），现在作所有因信称义者的王的，将来要使义人得见父上帝。若我在这里弄错了，请有更好的看法的人来纠正我，但在我看来，事情真是如此。

* 和合本“正在内室”为“正坐席”。

因为我们一旦得见他，就不会再追求任何别的什么了。但我们还在盼望中等候喜乐的时候，还没有看见他。“只是所见的盼望不是盼望，人所看见的，何必再盼望呢？但我们若盼望那所不见的，就必忍耐等候”（罗8：24—25），那就是“王在内室的时候”（歌1：12）。那时就要应验经上所说：“在你面前有满足的喜乐”（诗16：11）。我们在那喜乐以外不再需要什么，因为不能再有什么需要。因为父要向我们显明出来，我们就知足了。对此腓力了解得很好，他说，“求主将父显给我们看，我们就知足了”（约14：8）。但他尚未了解，他本也可这么说，“主阿，求你将你自己显给我们看，我们就知足了。”主为了使他明白这一点，回答他说：“腓力，我与你们同在这么长久，你还不认识我么？人看见了我，就是看见了父”（约14：9）。但主要使腓力能看到这一点以前就凭信心活着，所以他继续说：“我在父里面，父在我里面，你不信么？”（约14：10）因为“我们住在身内，便与主相离。因我们行事为人，是凭着信心，不是凭着眼见”（林后5：6—7）。

因为得见是信心的报酬，我们的心正是为着这报酬就因信得洁净了，正如经上所写：“藉着信洁净了他们的心”（徒15：9）。我们的心为着这种慧观，应当得到洁净，这是由“清心的人有福了，因为他们必得见上帝”（太5：8）这句关键经文所证明的。这慧观就是永生，上帝在《诗篇》中说得明白：“我要使他足享长寿，将我的救恩显明给他”（诗91：16）。所以，不管我们是听人说“将子显给我们看”，还是听人说“将父显给我们看”，意思都是一样的，因为一个离了另一个就不能显明出来。二者原为一，正如子自己所说：“我与父原为一”（约10：30）。总之，由于这种不可分离性，经上讲到他使我们满有他面光的喜乐时，就有时只提父的名，有时只提子的名，实际上并没有什么差别。

18. 二者的灵，即父和子的灵，也并不被排除在外；这圣灵，《圣经》特别称为“真理的圣灵，乃世人不能接受的”（约14：17）。我们是照着三位一体的神之形象造的。我们有他，便有完满的喜乐，此外没有更大的喜乐。因此之故，经上有时说到圣灵为我们的福分，好像有他就够了。

也确实有他就够了，因为不能把他和父、子分开；正如有父就够了，因为不能把他和子、圣灵分开；又正如有子就够了，因为不能把他和父、圣灵分开。他说：“你们若爱我，就必遵守我的命令。我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵，乃世人不能接受的”（约14：15—17），这里所谓“世人”，岂不是爱世界的人吗？因为“属血气的人不领会上帝圣灵的事”（林前2：14）。

可能有人论辩说，“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师”这句话，好像是说只有子一个是不够的。另一段经文论到圣灵则说：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理”（约16：13），却好像是说有圣灵一个就完全够了。那么，这里是否将子排除出局，好像他没有将一切的真理教训我们，或是圣灵将子所不能完全教训我们的补足了呢？但这样一来，他们就得说，他们通常认为小于子的灵现在比子大了。或者因为经上没有说“他独自”或“除他外没有人教导你们一切的真理”，他们就允许我们相信子也与他〔圣灵〕一道教导呢？假如是那样的话，使徒所说：“除了上帝的灵没有人知道上帝的事”（林前2：11），就会是指子不知道上帝的事了。这样，这些恶人就等于在说，在上帝的事上子要受圣灵的教训，正如小的受大的教导；子自己论到圣灵则说：“只因我将这事告诉你们，你们就满心忧愁。然而我将真情告诉你们；我去是与你们有益的；我若不去，保惠师就不到你们这里来”（约16：6—7）。这种说法并不是因为上帝的圣言和圣灵不平等，而是因为人子与他们同在时好像是阻碍圣灵来临一样。这位圣灵不是较小的，因为他不像子一样“虚己，取了奴仆的形象”（腓2：7）。

因此就有必要将奴仆的形象从他们的眼中除去，免得他们看见这形象，就以为只有他们看得见的肉身才是基督。因此基督又说：“你们若爱我，因我到父那里去，就必喜乐，因为父是比我大的”（约14：28）；那就是说，“我所以必须到父那里去，是因为你们肉眼这般看我的时候，就以为我比父小；所以你们看到我取了受造者的样式，就理解不了我与父的平等地位”。同理可解释别的经文，“不要摸我，因我还没有升上去见

我的父”（约20：17）。因为人若能摸到他，就可能将思想限制在有形之体上，所以他不要那归向他的心受到限制，不让他们只照所见所触的去认识他。但“升上去见我的父”，表示他被显为与父同等，好叫我们的目光达到其最终目的。

有时经上也说惟独子本身就可满足我们，而应许给我们的爱心和渴慕的整个报酬，就是得见他。因此他说：“有了我的命令又遵守的，这人就是爱我的；爱我的必蒙我父爱他，我也要爱他，并且要向他显现。”（约14：21）能不能因为他在这里没有说“我也要父显给他看”，就将父排除在外呢？实际情形是，“我与父原为一”（约10：30），所以父被显出来时，在父里面的子也被显出来；子被显出来时，在子里面的父也被显出来了。

所以正如他所说的，“我要向他显现”，应理解为他也将父显出来，经上说的“他将国交与父上帝”（林前15：24），也就不是说他将自己手里夺去了。当他要使信徒得见父上帝时，他无疑要使他们得见他自己，因为他曾说，“我要向他显现”。所以当犹大对他说：“主啊，为什么要向我们显现，不向世人显现呢？”（约14：22），耶稣就回答他说：“人若爱我，就必遵守我的道；我父也必爱他，并且我们要到他那里去，与他同住”（约14：23）。这里真是说得黑白分明；所显示的并非仅是他自己，他是与父一起到爱他者那里去并与之同住的。

19. 不过你也许会想，当父和子与爱他们的人同住时，圣灵是不是被排除在外了呢？那么上面他在谈到圣灵时为何说“他乃世人不能接受的，因为不见他，也不认识他；你们却认识他；因他与你们同在，也要在你们里面”（约14：17）？既然经文是这么说圣灵的，“他与你们同在，也要在你们里面”，圣灵当然就不能被排除在那居所之外了——当然，除非有人荒谬到这样的地步，以为当父和子一同来到爱他们的人那里并同他同住的时候，圣灵就要撤离那里，好像是给他大的让位似的。但《圣经》本身驳斥了这种属血气的观念；因为稍前些他曾说：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在”（约14：16）。所以

圣灵在父和子来的时候并不会撤离，反要与他们永远同在一居所里，因为他不会不同他们一起来，他们也不会不同他一起来。为了让我们意识到三位一体，经上将有些事个别地归于三位中各别的一位；然而称呼一位时，并不将其他二位排除在外，因为这三也是一，父、子、灵乃是一实体，一上帝。

20. 这样，我们的主耶稣基督就“将国交与父上帝”（林前15：24）——这并没有将他自己或圣灵排除在外——到那时他将使信徒得见上帝。这乃是一切善行的目的，是我们永远的安息，和永不能夺去的喜乐。他本人指明了这一点，说：“我要再见你们，你们的心就喜乐了，这喜乐也没有人能夺去”（约16：22）。这种喜乐将是怎样，可用马利亚坐在主脚前，诚恳地听他的话来象征；她停息百工，照今生所能的倾注于真理，从而预尝了永生的喜乐。她的姊妹马大则忙于做必做的事——这些事虽然是好而有益的，可是安息一到，就要成为过去。但马利亚却安息在主的话里。在马大抱怨她姊妹不帮助她的时候，主回答说：“马利亚已经选择了那上好的福分，是不能夺去的”（路10：42）。他并不称马大所做的为坏的，他只是说“那上好的福分，是不能夺去的”。因为那为应付需要所做的，在需要本身成为过去的时候，要被“夺去”。对将成过去的善行所作的奖赏，却是会持续下去的安息。

所以在那种慧观中，“上帝为万物之主”（林前15：28），因为我们除他自己以外什么也不需要，我们只要蒙他启迪并以他为乐就够了。所以那在心里有“圣灵亲自用说不出的叹息代祷”（罗8：26）的人，即《诗篇》的作者，说：“有一件事，我曾求主，我仍要寻求；就是一生一世住在主的殿中，瞻仰他的荣美”（诗27：4）。因为当神人之间的中保基督耶稣其人将国交与父上帝的时候，我们要得见上帝父、子、圣灵。那时我们的中保和祭司，上帝之子和人子，不再“为我们代求”。但就他为我们的缘故取了奴仆的形象作祭司而言，他自己也要服那叫万物服他的，并使万物都服他（林前15：28）。所以，就他是上帝而言，他与父要叫我们服他自己；就他是祭司而言，他和我们要服父。相应地，既然子是神

又是人，那么子的人性实体与子的神性实体间的不同，大于子的实体与父的实体间的不同；正如我身体的实体与我心灵的实体之间的不同——虽说它们是同在一个人里面——大于别人的心灵与我的心灵之间的不同。

21. 所以，当他“将国交与父上帝”时，即，当他使那些信并因信活着（罗8：34）、且有他作中保代求的人得见上帝（这是我们为之叹息为之渴求的）时，当劳苦忧愁都要成为过去时，——那时，他既已将国交与父上帝，就不再为我们代求了。这已表明在他的话里：“这些事，我是用比喻对你们说的，时候将到，我不再用比喻对你们说，乃要将父明明地告诉你们”（约16：25）；那就是说，在“面对面”看见的时候，就不再是“比喻”了。他说“我要将父明明地告诉你们”，意思就好像是说“我要将父公开地显示给你们”。他用了“告诉”这个词，这当然是因为他是圣言。他接着说：“到那日，你们要奉我的名祈求；我并不对你们说，我要为你们求父；父自己爱你们，因为你们已经爱我，又信我是从父出来的。我从父出来，到了世界；我又离开世界，往父那里去”（约16：26—28）。“我从父出来”，岂不是说，“我没有表现我与父同等的形象，而是表现了我所取的比父小的受造者的形象”么？“到了世界”，岂不是说，“我甚至向爱这世界的罪人，显示了我虚己取的奴仆的形象”么？“我又离开世界”，岂不是说，“我将爱这世界的人所看见的形象从他们眼前撤去了”么？“我往父那里去”，岂不是说，“我教导我的信徒，他们只有在我与父的平等里，才能完全认识我”么？

谁这样相信，谁就配因信而得见，这就是他“将国交与父上帝”的意义。因为他的信徒，就是他用自己的宝血赎来的，被称为他的国（启1：5）。他如今为他们代求（罗8：34），但那时，他在与父同等的位子上，与他们同在，就不再为他们求父了。“因为”，他说，“父自己爱你们”。就他比父小来说，他真是“祈求”；但就他与父同等来说，他与父一同赐下。因此他决不将自己排除于他所说“父自己爱你们”之外，他的意思应照我以上所说的去了解，即通常三位一体中的一位被提到的时候，其他二位也被包括在内了。这样一来，说“父自己爱你们”的时候，也自是指子和

圣灵而言了。

这不是说，那“不爱惜自己的儿子为我们众人舍了”他[儿子]的父(罗8：32)，现在不爱我们；而是说，上帝爱我们，不是照我们现在的样式，而是照我们将来的样式。他若爱我们，就会永远保守我们。那现在为我们代求的子“将国交与父上帝”的时候，他就不再求父，因为父自己爱我们。但我们配得父的爱，岂不是因为我们的信，即在得见之前信他所许诺的么？正是藉着这信我们最终得见，他所爱的乃是我们靠他的爱将来所要成为的样式，而不是我们现在被他恨恶的样式，他也劝勉帮助我们，叫我们不想总是像现在这样。

第4章

对子在神性上与父平等、在人性小于父这一法则的进一步运用，提出另一个补充法则，用来解释一些显然有次位论含义的经文，认为子虽与父平等，却仍是出自父的，提出第三条法则，用来解释由于耶稣基督里的位格统一，而将本适于他的一个本性的话用于他的另一本性的经文，所以我们一方面可以说上帝之子被钉了十字架，一方面又可以说人之子将审判活人和死人。

22. 假设我们知道了理解关于上帝之子的经文的法则，分清了他与父平等的上帝形象，和他所取的比父小的奴仆形象，就不会因《圣经》中好像互相矛盾的说法而犯糊涂了。子和圣灵，照着上帝的形象说，是与父同等的，因为我们已经证明，二者都不是被造的。但照奴仆的形象说，子比父小，因为他自己说：“父是比我大的”（约14：28）；他又比自己小，因为经上说他“虚己”（腓2：7）；他也比圣灵小，因为他自己说：“凡说话干犯人子的，还可得赦免；惟独说话干犯圣灵的，今世来世总不得赦免”（太12：32）。他也靠着自己的能力做事，他是这么说到自己的：“我若靠着上帝的能力赶鬼，这就是上帝的国临到你们了”（路11：20）。在《以赛亚书》中他说——这段经文是他在会堂里念过，并毫无疑问地证明它在他自己身上应验了的——“主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告被掳的得释放”等等（赛61：1；路4：18）。他说，他奉“差遣”做这些事，是因为上帝的灵在他身上。

照上帝的形象说，“万物是藉着他造的”（约1：3）；照奴仆的形象

说，他自己“为妇人所生*，且生在律法之下”（加4：4）。照上帝的形象说，他“与父原为一”（约10：30）；照奴仆的形象说，他来“不是要按自己的意思行，乃是要按那差他来者的意思行”（约6：38）。照上帝的形象说，“父怎样在自己有生命，就赐给他儿子也照样在自己有生命”（约5：26）；照奴仆的形象说，他“心里甚是忧伤，几乎要死”，并说，“我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我”（太26：38—39）。照上帝的形象说，“他是真神，也是永生”（约壹5：20）；照奴仆的形象说，“他存心顺服，以至于死，且死在十字架上”（腓2：8）。照上帝的形象说，“凡父所有的，都是”他的（约16：15），并且他说，“凡是我的都是你的，你的也是我的”（约17：10）；照奴仆的形象说，“他的教训不是他自己的，乃是那差他来者的”（约7：16）。

23. 与此相似，“那日子，那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟有父知道”（可13：32）。他所以不知道，是因他不要别人知道；那就是说，凡他不愿告诉门徒的，他就故意不知道。正如对亚伯拉罕有话说：“现在我知道你是敬畏上帝的了”（创22：12），那就是说，现在我叫你知道了；因为他既受了试探，就认识了自己。基督当然会在适当的时候告诉门徒那日子那时辰。这将来的时辰他说起来就跟过去似的，“以后我不再称你们为仆人；因为人不知道主人所做的事，我乃称你们为朋友；因我从我父所听见的，已经都告诉你们了”（约15：15）。这事他还没有做，但因为必定要如此行，所以他说得好像已经做了，因为他接着说，“我还有好些事要告诉你们，但你们现在担当不了”（约16：12）。“那日子，那时辰”，也包括在这些事以内。使徒也用同一种方式说：“我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督，并他钉十字架”（林前2：2）。因为他是在向那些尚不能领会基督神性深层奥秘的人说话。稍后他对这些人说：“从前对你们说话，不能把你们当作属灵的，只得把你们当作属肉体的”（林前3：1）。所以，他们在他们中间时，不知道他们所不能藉着他知道的事；他说他知道的惟一的事，

* “妇人”为希伯来文习惯用法，和合本译为“女子”。

乃是他们必须藉着他知道的东西。但在完全的人里，他知道了他在婴孩中所不知道的事；因为他说：“在完全的人中，我们也讲智慧”（林前2：6）。因为我们说一个人不知道他所隐藏的事，正如我们说一道隐藏的沟是暗沟一般。《圣经》只应用人通用的话语，因为《圣经》是向人说话。

24. 照上帝的形象，经上说：“山岭未有之先，他已生我”（箴8：25），那就是说在一切崇高的受造物之先；又说：“在早晨之先，我已生你”（诗110：3），那就是说在一切时辰和世上事物之先。但奴仆的形象，经上有话说：“在主造化的起头，就造了我”（箴8：22）。照上帝的形象，他说：“我是真理”（约14：6）；照奴仆的形象，他说：“我是道路”（约14：6）。因为他自己是“从死里首先复生的”（西1：18；启1：5），因为他为他的教会开了一条进入上帝的国和永生的路，并且作了教会的头，因而使身体也是不死的，所以他是在“上帝造化的起头”受造。照上帝的形象来说，他是那起初对我们说话的（约8：25），而“在起初，上帝创造了天地”（创1：1）；但照奴仆的形象说，他是“新郎出洞房”（诗19：5）。照上帝的形象说，“他是首生的，在一切被造的以先；万有也靠他而立”（西1：15，17）；照奴仆的形象说，“他是教会全体之首”（西1：18）。照上帝的形象说，他是“荣耀的主”（林前2：8；诗24：7）；由此可见，是他自己荣耀了他的圣徒。因为他“预先所定下的人，又召他们来，所召来的人，又称他们为义；所称为义的人，又叫他们得荣耀”（罗8：30）。因此经上说，“他称罪人为义”（罗4：5）；又说，“他是义的，也称人为义”（罗3：26）。那么，如果他使之称义的人，他也使之得荣耀，那么使人称义的，也就是叫人得荣耀的了，正如我说过的，他乃是荣耀的主。然而，照奴仆的形象说，当门徒询问他们自己得荣耀的事时，他回答说：“坐在我的左右，不是我可以赐的，乃是我父为谁预备的，就赐给谁”（太20：23）。

25. 但他的父所预备的，也是子自己所预备的，因为他“与父原为一”（约10：30）。因为我们根据《圣经》中的许多说法已经证明，凡论三位一体中的一位所说的，也是论三位所说的，因为同一实体的动作是分不

开的。正如他论到圣灵时说：“我若去，就差他来”（约16：7）。他没有说，“我们就差他来”，而是好像惟有子而不是父差他来；可是他在另一处又说：“我还与你们同住的时候，已将这些事对你们说了；但保惠师，就是父因我的名所要差来的圣灵，他要将一切的事，指教你们”（约14：25—26）。这里又好像是说，子不差他来，惟有父差他来。他说的“我父为谁预备的，就赐给谁”（太20：23）与此相似，他是希望被理解为他自己和父一起为他所定意的人预备荣耀的坐位。

“但是”，有人会反驳说，“当他说到圣灵，他说他自己要差圣灵来，可并不否认父也会差他来；在另一处，他说父会差圣灵来，也并不否认他自己也会差圣灵来。但是，在这里，他明明说：‘不是我可以赐的’，并且说这些事是由父预备的。”是的，但这我们在上面已经说了，这是就他奴仆的形象而言的。所以，我们应当将“不是我可以赐的”解为“不是人的权力可以赐的”，他是凭着自己是上帝且与父同等才能将它赐与人的。他说：“不是我可以赐的”，就是说，“我凭人的权力不能将这些东西赐与人”，“乃是我父为谁预备的，就赐给谁”——“但你们也当明白，若是‘凡父所有的，都是我的’（约16：15），那么，这一定也是我的，是我与父一起预备了这些事。”

26. 你看，又有一段经文是我要问的；他说：“若有人不听我的话，我不审判他”（约12：47），这是什么意思呢？他在这里所说的“我不审判他”，也许与“不是我可以赐的”意义相同？但下文是怎么说的呢？他说：“我来本不是要审判世界，乃是要拯救世界”，然后补充说，“弃绝我不领受我话的人，有审判他的”（约12：47—48）。他若不是接着说，“就是我所讲的话，在末日要审判他”（约12：48），我们马上就会以为那是指父说的了。既然子不审判人，因为他说：“我不审判他”，父也不审判人，那么惟有子所说的话才审判人么？非也。请听以下的话：“因为我没有凭着自己讲，惟有差我来的父，已经给我命令，叫我说什么，讲什么。我也知道他的命令就是永生；故此我所讲的话，正是照着父对我所说的”（约12：49—50）。所以子若不审判人，而是“子所讲的话”审判

人，而且那话所以审判人，是因为子“没有凭着自己讲；惟有差他来的父，已经给他命令，叫他说什么，讲什么”；那么父就必定审判人，因为子所说的就是父的话，而这话无非是子本身。父的命令，与父的话并非二事；他在前一刻所称的“命令”也即他在下一刻所称的“话”。

所以当他说“我没有凭着自己讲”时，我们要看，他真正的意思是不是“我不是从自己生的”。假如他所说的是父的话，那么他所说的就是他自己，因为他自己就是父的话〔即圣言〕。通常他是说：“父赐给我”（约5：36；14：31），他的意思是说，父生了他。这不是说，将某物给予某个业已存在但无该物的人；而是说，在这里，给予他某物让他拥有，也即产生他让他存在。因为上帝的儿子，就是万物都藉着他受造的上帝的独生子，是与受造物不同的。（至少在化身成人之前。）在受造物那里，存在与拥有是不同的二事，但在他这里，存在即拥有。这个意思，他在另一处说得更明显——假如谁能领会的话——“因为父怎样在自己有生命，就赐给他儿子也照样在自己有生命”（约5：26）。父所赐给的对象即他儿子并非某位业已存在但还未有生命者，因为在他那里存在本即生命。所以“父赐给他儿子也照样在自己有生命”，意思乃是说，他生了子为不变的生命，那就是永生。既然上帝的圣言是上帝的儿子，而上帝的儿子是“真神，也是永生”（约壹5：20），正如约翰在他的书信中所说的，那么当主说：“我所讲的话，在末日要审判他”（约12：48），我们也可认出这同一种等同来；这里的“话”他也称为“父的话”和“父的命令”，该命令他又称为永生。他说：“我知道他的命令就是永生”（约12：50）。

27. 问题就成了，我们应当怎样理解“我不审判他；但我所讲的话要审判他”（约12：47—48）。从下文可看出，这等于是说“不是我要审判，而是父的话要审判”。但父的话（圣言）也就是上帝之子。我们要把它解释为：“审判的不是我，但我要审判人”么？除非这话意思是说：“就我是人子而言，我不凭人的权力审判人；但就我是上帝的儿子而言，我要凭圣言的权力审判人”，这话怎能算是真的呢？

如果你坚持“审判的不是我，但我要审判人”只是一句自相矛盾的

话，那么对他的另一句话，“我的教训不是我自己的”（约7：16），又该如何解释呢？他并未说，“这教训不是我的”，而是说，“我的教训不是我自己的”。他称为他自己的东西，他又说不是他自己的。除非他是从一方面称它为他自己的，从另一方面称它不是他自己的，这句话怎能算是真的呢？照他有上帝的形象说，他称它是他自己的；照他有奴仆的形象说，他说它不是他自己的。他说：“不是我自己的，乃是那差我来者的”（约7：16），是叫我们注意圣言。父的教训就是父的圣言，就是他的独生子。

那么，“信我的，不是信我”（约12：44），又是什么意思呢？人怎能既信他，又不信他呢？他说：“信我的，不是信我，乃是信那差我来的。”这么互相矛盾的话，应当解释为：“信我的，不是信所看见的”，免得我们的盼望只在于受造者，故而我们应当信子，即信那取了人的样式，好向人显明，并用信洁净人的心，好使人看出他是与父同等的子；否则，怎能了解它的意义呢？所以，为了叫信徒将注意力转向父，他说“信我的，不是信我，乃是信那差我来的”，他这么说当然不是想他自己与父分开，即从那差他来者的分开。他希望我们像他信父即与之同等的父那样信他自己。这一点，他在别处说得明白：“你们信上帝，也当信我”（约14：1），这等于说，“你们怎样信上帝，也当怎样信我，因为我与父是一个上帝”。

所以，我们应当怎样理解他所说的“不是信我，乃是信那差我来的”——好像这是叫人的信心从他自己转移到父，其实他决未曾把自己与父分开——也就应当怎样理解他所说的“不是我可以赐的，乃是我父为谁预备的，就赐给谁”（太20：23）。我想，这两段话各自应从哪个角度来看，当很清楚了。他说：“我不审判人”（约12：47），然而又要“审判活人死人”（提后4：1），也应同样地理解。他不是凭人的权力施行审判，所以他以神为指归，将人的心思提高向上；正是为求提高人的心思，他就自己降到世上来了。

28. 然而，若非取了奴仆的形象从而是人子的那位，乃是因有上帝的形象所以是上帝之子的那位，使徒保罗也就不会说“他们若知道，就不把

荣耀的主钉在十字架上了”（林前2：8）。他是照奴仆的形象被钉在十字架上，但被钉在十字架上的乃是“荣耀的主”。因为“取”这个动作，使神成为人，并使人成为神。然而关于他所说的目的为何，根据何在，细心、认真、虔敬的读者想必都会理解。例如，我们在上面说过，由于是上帝，而且是荣耀的主，他就荣耀跟随他的人；可是荣耀的主被钉在十字架上，因为说上帝被钉在十字架上也是十分正确的——当然这不是照神的权能说，而是照肉体的软弱说的。恰如我们说，他在神的地位，即凭着神的权能，而不是凭着人的权能，施行审判。可是那要施行审判的也是那人，正如被钉在十字架上的乃是荣耀的主。对此他明白地说：“当人子在他荣耀里，同着众天使降临的时候，要坐在他荣耀的宝座上。万民都要聚集在他面前”等等（太25：31—32），对将来的审判作了描述。而那些因为自己的顽固不化而要受到惩罚的犹太人，经上在别处也说到了他们：“连刺他的人也都要看见他”（启1：7）。

善人恶人都要看见活人死人的审判者，但恶人只能看见他为人子的形象；可是他既是在荣耀中施行审判，所以他们所看见的人子，不是他受审时卑微的形象。恶人绝看不见他与父同等的上帝的形象。他们不清心；而“清心的人有福了，因为他们必得见上帝”（太5：8）。那乃是“面对面”的见（林前13：12），这是给义人的最高应许，而这要在他“将国交与父上帝”的时候才实现。所谓“国”，也指看见他自己的形象。这事实现，是在万有，连那曾做人子的上帝之子所“取”的受造者都要服上帝的时候。因为照这受造者的样子说，“子也要自己服那叫万物服他的，叫上帝在万物之上，为万物之主”（林前15：28），否则，若是上帝的儿子在审判时，也要以他与父同等的形象，向恶人显现出来，那么他给那爱他的人的应许：“我要爱他，并且要向他显现”（约14：21），又会变成怎样的呢？因此他要在人子的地位审判，但不是凭人的权力，而是凭他作上帝儿子的权柄。他也要在上帝的儿子的地位审判，但不显现为与父同等的上帝的形象，而是显现为人子的形象。

29. 所以，“人子要施行审判”和“人子不施行审判”，这两种说法都

是可以使用的。人子要施行审判，证实了“当人子降临的时候，万民都要聚集在他面前”（太25：31—32）；人子不要施行审判，证实了“我不审判他”（约12：47）和“我不求自己的荣耀；有一位为我求荣耀定是非的”（约8：50）。因为在审判时所显现的不是神的样子，而是人的样子，父自己也不施行审判；所以经上有话说：“父不审判什么人，乃将审判的事全交与子”（约5：22）。这是指按照以上所引“赐给他儿子也照样在自己有生命”（约5：26），即“父生了子”的方式“赐给”呢，还是按照使徒所说“上帝将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名”（腓2：9）的方式“赐给”呢？——后一句是说人子的，说上帝的儿子在他之中从死里复活了。因为他虽本有与父同等的上帝形象，反倒“虚己”，取了奴仆的形象，照奴仆的样式行动，受苦，领受，一如使徒所说：“他自己谦卑，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。所以上帝将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝；无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父上帝。”（腓2：8—11）

那么，“他将审判的事全交与子”（约5：22）里的“交与”是按照哪种说法说的呢？从上下文来看，答案是很清楚的。假如是照着“赐给子在自己有生命”的说法说的，经上就绝不会说“父不审判什么人”了。因为父既生了与他自己同等的子，他就必与子一同施行审判。所以这一表达式是说，在审判时显现出来的是人子的形象，而非上帝的形象。这不是说，那将审判的事全交与子的父不施行审判。因为子论到父说：“有一位寻找审判的”（约8：50）。但他又说：“父不审判什么人，乃将审判的事全交与子”，这好像是说：“在活人死人受审判时，谁也看不见父，但万人都要看见子”；因为他也是人子，所以他甚至能被恶人看见，因为他们也“要看见他们所扎的”（启1：7）。*

30. 我认为，这并非我的臆想，而是明显正确的；要确定这一点，证

* 和合本“扎”为“刺”。

明主说“父不审判什么人，乃将审判的事全交与子”（约5：22）这句话的原因在于，他是以人子的形象显现作审判者，而这不是父的形象，而是子的形象；这子的形象也不是那与父同等的子的形象，而是比父小的子的形象；要证明他如此显现，好在审判时，可以被善人恶人都看得见，我们就得看看主自己是怎么清楚无误地说的了。稍后他说：“我实实在在地告诉你们，那听我话、又信差我来者的，就有永生，不至于定罪，是已经出死入生了”（约5：24）。这种永生，乃是恶人所得不到的慧观。然后他又说：“我实实在在地告诉你们，时候将到，现在就是了，死人要听见上帝儿子的声音，听见的人就要活了”（约5：25）。这只是指着虔信者说的，他们听到他言成肉身，信他是上帝的儿子；那就是说，他们接受他是为他们的缘故成了奴仆的形象，比父小，因而相信他照上帝的形象，是与父平等的。他挑明了这一点，就“因为父怎样在自己有生命，就赐给他儿子也照样在自己有生命”（约5：26）。然后他提到他自己的荣耀，就是他降临施行审判的荣耀，是恶人和义人所共见的：“并且因为他是人子，就赐给他行审判的权柄”（约5：27）。

我想没有什么是比这更清楚的了。上帝的儿子既是与父平等，他行审判的权柄就不是领受的，而是在暗中与父同有的；但他领受着，是为了叫善人和恶人可以看见他行审判，因为他是人子。人子的形象也要向恶人显现，至于上帝的形象呢，则只向“清心的人”显现，“因为他们必得见上帝”（太5：8）——只向忠诚信实者显现，他们因爱他而得他的应许：他要将自己显给他们看（约14：21）。请看 he 如何继续，他说：“你们不要把这事看作稀奇。”但他不要我们稀奇，这是什么意思呢？岂不是在那些不明白的人稀奇的地方——即父之赐给子行审判的权柄，只是因为他是人子——人们本来指望他说，只是因为他是上帝之子么？但是因为恶人不能看见上帝的儿子，在上帝的样子上与父平等的，因为义人和恶人在他面前受审的时候，都必须看见审判活人死人的主；所以他说：“你们不要把这事看作稀奇，时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来；行善的复活得生，作恶的复活定罪”（约5：28，29）。

因此他必在人子的地位接受那权柄，好叫众人复活时可以看见他那能被众人看见的形象——不过有些人看见被定罪，有些人看见得永生。永生除了是恶人所得不到的慧观，还能是什么呢？他说：“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督”（约17：3）。若非是以同样的方式作为独一真神向他们〔善人〕显现，而非以人子的形象向恶人显现，他们怎可说得上认识耶稣基督呢？

31. 上帝的善在他向清心的人显现这一慧观里表现了——“上帝实在恩待以色列那些清心的人”（诗73：1）！但当恶人看见审判主时，他们不会看他为善的；因为他们不会以看见他为乐，反倒“地上的万族都要因他哀哭”（启1：7；亚12：12），因为他们被列入恶人和不信的人中。因此之故，当那年轻的富人称呼他良善的夫子，并问他当怎么做才可得永生时，他回答说：“你为什么以善事问我呢？只有一位是善的，那就是上帝”（太19：17；可10：17）。可是主自己在另一处称人是善的，说：“善人从他心里所存的善，就发出善来；恶人从他心里所存的恶，就发出恶来”（太12：35）。但是由于那年轻人追求永生，而永生是在于得见上帝，不至于受刑罚，反得永远的喜乐；又由于他不认识与他说话的是谁，只把他当作人子，所以他说：“你为什么以善事问我呢？”那就是说：“从你所看见的形象来说，你为什么以善事来问我呢？并且照你所看见的，你又为什么称我为良善的夫子呢？这所取的人子形象，在审判时不仅要向义人，也要向恶人显现出来；而且恶人看见这形象，对他们不是善的。但我另有一个可见的形象，在这形象中我不以自己与上帝同等为强夺的，反倒为求取这形象曾经虚己”（腓2：6，7）。

所以独一的上帝，父、子、灵，其显现除了是义人的不能夺去的喜乐之外，不是别的（约16：22）。有人为着这将来的喜乐叹息说：“有一件事，我曾求主，我仍要寻求；就是一生一世住在主的殿中，瞻仰他的荣美”（诗27：4）；所以，惟独那独一的上帝是善的，因为凡看见他的，没有悲哀哭号，只有救恩和真快乐。“假如你是照这形象认识我，那么我就是善的；但若你只是照人子的形象认识我，那么你为什么以善问我呢？

假如你是列在那些‘要仰望他们所扎的’（启1：7）*的人中，那景象对他们就有恶了，因为那是有刑罚性的。”

根据我所举的证据，可知主所说“你为什么以善事问我呢？只有一位是善的，就是上帝”，大概就是这个意思。因为上帝的不变无形的本质，是肉眼所不能看见的。上帝惟独应许了圣徒要看见他的形象。谈到这事，使徒保罗说：“面对面”（林前13：12）；使徒约翰说：“我们必要像他，因为必得见他的真体”（约壹3：2）；经上又有话说：“有一件事，我曾求主，就是瞻仰他的荣美”（诗27：4）；主自己说：“我要爱他，并且要向他显现”（约14：21）；因此我们靠信仰净我们的心，好叫我们“清心的人有福了，因为他们必得见上帝”（太5：8）。谁具爱心的眼去寻找，谁就可以发现《圣经》中到处都论到这事。我说，惟独看见上帝，才是我们的至善，我们受教行善，就是为了得见。但经上预言将来万民都要聚集在人子面前，对他说：“主啊，我们什么时候见你饿了和渴了……呢？”（太25：37），他们要看见他人子的形象。这形象对那些要往永火里去的恶人不是善的，对义人也不是至善。因为他要进一步召义人进入那创世以来为他们所预备的国。正如他对那些人：“离开我，进入永火里去”（太25：41）；照样他对这些人说：“你们这蒙我父赐福的，可来承受为你们所预备的国”（太25：34）。正如那些人要往永火里去，义人也要往永生里去。

但永生除了是他所说“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督”（约17：3）之外，还是什么呢？认识耶稣基督就是认识现在在荣耀中的他。关于这荣耀，他对父说：“就是未有世界以先，我同你所有的荣耀”（约17：5）。那时他要将国交与父上帝（林前15：24），叫善仆可以进来享受主人的快乐（太25：21，23）。他要将上帝所保守在他面前的人隐藏起来，免去人的混乱，就是人那时听见审判的话所引起的混乱。这种凶恶的信息，“义人必不怕”（诗112：7），只要他是得蒙保守在“会

* 和合本“仰望”为“看见”，“所扎”为“刺”。

幕”里，就是在大公教会的真信仰里，“免受口舌的争闹”（诗31：20），就是免受异端们的诡辩。

关于主所说的“你为什么以善事问我呢？只有一位是善的，就是上帝”，若另有什么解释，只要它不把父看得比那创造万物的言即子更善，又只要它不违反纯正的道理，我们就可以放心采用它，而不必只有一个解释，反倒可以有我们所能找着的许多解释。因为避免异端陷阱的出路越多，就越能有力地令他们明白自己错了。

不过，现在是开始考虑剩下的问题的时候了，我们将在下一卷进行讨论。

第 2 卷

差遣：《旧约》里的神显

序言

1. 力求认识上帝并竭尽他们微弱的心智来了解三位一体的人们，必曾体验到试求凝望那“不能靠近的光”（提前6：16）时的极度紧张，或体验到《圣经》的丰富形式带来的困难。这些形式在我看来，本是用来脱下亚当，让基督荣耀的恩典照耀透彻的。所以，他们一旦在某一点上拨云雾而见青天，获得了什么定论，原谅别人在探讨这般深奥的秘密上所犯的错误，就应当是容易的了。但在人们所犯的错误之中，有两件事最是令人难以容忍：一是在真理显明以前匆忙臆断；二是在真理既明之后，又为由匆忙臆断而来的错误辩护。没有什么比这两恶更堪称对真理的追求和对《圣经》的研究的妨碍的了。我祈求并盼望上帝用“恩惠如同盾牌”护卫我（诗5：12），抵挡它们，这样，我靠着祂慈爱的恩典，必不至于在从《圣经》或受造界去寻求上帝的实体时任意武断。因为《圣经》和受造界都摆在我们眼前，好叫我们在它们之中寻求并敬爱那默示前者和创造后者的（上帝）。

我也不怕发表我的看法，因我对正直人细察我的看法所抱的渴盼，胜过了我对恶人之指责所抱的惧怕。因为最优美谦逊的爱，怀抱着感恩之心来接受鸽子一般的眼；但对于狗牙，则只好极其谨慎小心地加以避免了，或是用极硬的真理将它硌崩。不管怎样，我宁愿被任何人指责，而不愿被犯错误者或谄媚者称赞。因为爱好真理者，不必怕人指责。那指责者不是仇敌，便是朋友。若他是仇敌，他便必须得到容忍。若是朋友错了，那么，就必须得到扶正；若朋友对了，就应该得到你的倾听。——但是错误只能加强你的错误；谄媚之人只会引诱你陷入错误。所以，“任凭义人击打我，这算为仁慈；任凭他责备我，但罪人的油不得膏我的头”（诗141：5）。*

* 和合本后一句为“这算为头上的膏油”。

第 1 章

关于解释的法则，用以解释既不指子与父平等，亦不指子在仆人形象上小于父，而只是指子的存在永恒地出自父的经文，讨论与圣灵相关的一些事以支持这一法则。

2. 言归正传。我们发现了我们所坚持的一种教会法则，就是散布于《圣经》中，并由大公教会博学的释经家们所表达的，关于我们的主耶稣基督应当如何被理解为上帝之子，无论是照着他所是的上帝的形象，与上帝平等，还是照着他所取奴仆的形象，比父小。在奴仆的形象里他不仅比父小，而且比圣灵小，甚至比他自己小，——这不是说原来的他比他小，而是说在世时的他比他小。因为他在取了奴仆的形象时，并没有失掉上帝的形象，这我们已从第一卷中所引《圣经》的见证知道了。

虽然如此，《圣经》里有些地方却叫人不知道应采用哪一种法则，是将子看为自从取了受造物的样子后比父小呢，还是把子看为与父平等，其存在自父而来，乃是出自神的神，发自光的光？我们确实称子为出自神的神；但我们称父为神，而不是出自神的神。由此显明子出自另一位，而且是那另一位之子；但父之存在不是出于子，倒只是这位子之父。每一个子都从其父得到其所是之是，且是其父之子；但没有父是自其子得到其所是之是的，尽管他是他子的父。

3. 《圣经》中有些地方论到父和子，是指他们实体上的合一和平等，例如：“我与父原为一”（约10：30），再如“他本有上帝的形象，不与自己与上帝同等为强夺的”（腓2：6），等等。又有些经文表示子因奴仆的

形象，即因他所取的可改变的和属人的实体而比父小，例如说：“父是比我大的”（约14：28），又说：“父不审判什么人，乃将审判的事全交与子”（约5：22）。稍后又继续说：“因为他是人子，就赐给他行审判的权柄”（约5：27）。最后，有些地方既不表示他比父小，也不表示他与父平等，而只是说他是从父出来的，例如说：“因为父怎样在自己有生命，就赐给他儿子也照样在自己有生命”（约5：26）；又说：“子凭着自己不能做什么，惟有看见父所做的，子才能做”（约5：19）。假如我们认为他这么说的原因在于他取了人的形象从而比父小，那么就会有如下后果：父在子以前就必在水上行走，并用唾沫和泥开了生来瞎眼之人的眼睛，并行了子于肉身显现时在人间所做的其他的事（太14：23；约9：6，7），好使子也能行这些事，因为子说，子除非看见父所做的，凭着他自己是不能做什么的。不过，一个人即使发了疯，也不会这么想的。

所以这些经文这样说，原因在于子的生命像父的生命一样是不变的，却仍是从父而来的；在于父和子的工作是分不开的，而子的工作却是出自父的，一如他本身出自父；在于子这样看见父，使他因看见父而是子。在他，出自父，即由父所生，与看见父并非二事；而看见父工作，无非就是与父同工；但他不是凭着自己工作，原因在于他不是由自己而来；他看见父所做的工作，也就照样做（约5：19），其原因就在于他是出于父的。他既不是以同样的方式做别的事，像画家照着所看见的别人画的像复制那样；也不是以别的方式做同样的事，如用手写出心里想到的字；而是如他所说：“父所做的工作，子也照样做”（约5：19）。他既说“所做的工作”，又说“照样”，显示了父和子工作是平等的、不可分的，而子的工作是来自父的。所以子凭着自己不能做什么，惟有看见父所做的，子才能做。

《圣经》这样说，不是指一位比另一位小，而只是表明这一位出于那一位。有些人却误以为这是指子比父小。我们中间有些在这些事上受教不够的人，要照他奴仆的形象去看这些经文，以致把它们误解了，而因此感到困惑。为了避免这种困惑，我们应当运用另一个法则，它告诉我

们的不是子小于父，而是子出于父。所以这些话没有他与父不平等的意义，而是指他在永恒里的产生说的。

4. 于是照我开头所说，《圣经》里有些地方叫人不知道应采用哪一种法则，是把子看为既然取了人的样子，就比父小呢，还是把子看作虽与父同等，却是出于父呢。我认为，倘若这种不确定属于永远都解决不了的那种，那么随使用哪一种法则都是无害的。例如，“我的教训不是我自己的，乃是那差我来者的”（约7：16）；对此我们可以照他奴仆的形象去了解，正如我们在第一卷里所讲的；也可以照他上帝的形象去了解，在这种形象中他是与父同等，却也是出于父。因为照上帝的形象说，正如子与子的生命并非二事，而是一事；子与子的教导也非二事，而是一事。所以，经上说的，“他赐给他儿子有生命”（约5：26），意思无非就是他生了子，这子就是生命；经上所说的“他将教导赐给子”，意思也就可正确地理解为：“他生了子，这子就是他的教导”。所以经上所说“我的教训不是我自己的，乃是那差我来者的”（约7：16），就可还原为，“我不是从自己来的，而是从差我者来的。”

5. 让我们对比一下圣灵的例子，经上并未说他“虚己，取了奴仆的形象”，关于他，主是这样说的：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理。因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。他要荣耀我，因为他要将受于我的，告诉你们”（约16：13，14）。若不是他立刻又说：“凡父所有的，都是我的，所以我说，他要将受于我的，告诉你们”（约16：15），恐怕人们就会以为圣灵是由基督所生，像基督是由父所生的那样了。关于他自己，他曾说：“我的教训不是我自己的，而是那差我来者的”（约7：16）；关于圣灵他却说：“因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来”；又说：“因为他要将受于我的，告诉你们”（约16：13）。但他说出了“他要将受于我的”这句话的理由，即“凡父所有的，都是我的，所以我说，他要将受于我的告诉你们”（约16：15），所以我们得说，圣灵有父所有的，像子也有父所有的一样。怎么有的？像上面说过的那样：“但我要从父那里

差保惠师来，就是从父出来真理的圣灵，他来了，就要为我作见证”（约15：26），所以，他是从父出来的，他不是凭着自己说的。并且正如子并不因为曾说“子凭着自己不能做什么，惟有看见父所做的，子才能做”（约5：19），就比父小（因为他这样说，并不是照着奴仆的形象，而是照着上帝的形象，一如我们所证明了的，并且这些话不是指他比父小，而是指他出于父）；这里关于圣灵经上所说的“他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来”，也并不表示他就比父小了，因为这句话不过是指他出于父。但既然子是出于父，圣灵也是出于父，那么二位不都被称为子，不都是受生的，而只有前者被称为独生子，后者被称为圣灵，既不是子，也不是受生的（因为若是受生的，就必是子了），却是因为什么呢？关于这个问题，若上帝准许的话，我们要在另一处讨论。*

6. 有人因为子曾说“父啊，愿你荣耀我”（约17：1；5），就以为这足以证明父比子大，他们现在就应当醒悟过来了。因为在这里我们看到圣灵也荣耀子；难道圣灵也比子大吗？若圣灵荣耀子，是因为他要接受凡属于子的，而他所以接受凡属于子的，是因为凡是父的也都是子的。由此可见当圣灵荣耀子时，父也荣耀子。由此可知，凡父所有的，不仅是子的，也是圣灵的，因为圣灵能荣耀父所荣耀的子。但若加荣耀者大于受荣耀者，他们就应当承认，互相加荣耀者是同等的。但子也荣耀父，因为经上记着说：“我在地上已经荣耀你”（约17：4）。他们显然应当小心，免得他们以为圣灵比父和子都大，因为他荣耀荣耀父的子，却未说他被父或子所荣耀。

* 参见本书5：15；9：12；15：6。

第2章

作者在本章开始讨论差遣 (missions) * 的意义，即子和圣灵的奉差。作者首先论证，子和圣灵被派遣，并不能贬低他们与父的平等；然后为奉差作了一个基本的定义或描述，即这两个神圣位格在时间里的可见的现身，最后指出，在化身成为肉身的圣子的持久的可见现身，与以鸽子、风、火舌形象表现出来的圣灵的短暂易逝的可见现身之间，有着关键的不同。读者心中须牢记，对差遣的这一讨论是附属于上一章的论证的，尽管只是到第4卷末作者才明确地将奉差定义为在时间中启示神圣位格间的永恒生发 (processions)，从而正式地将奉差的语言包括在他于第1章拟出的法则之下，视之为显示子生自父、灵发自父和子的语言。奉差与可见现身之间的关联引起了一系列问题，它们必须在获得那一最终定义之前解决。

7. 在这里被驳倒后，他们就找托辞说，“差遣者比被差者大”；据此父比子大，因为子不断地说他是被父差来的；而且父也比圣灵大，因为耶稣论圣灵说：“他是父因我的名所要差来的”（约14：26）；圣灵则比父和子都小，因为我们说过，父差他来，子也差他来，说：“我若去，就差他来”（约16：7）。

对这个问题，我首先要问的是，子被差是从哪里到哪里。他说“我从父出来，到了世界”（约16：28）。所以被差是从父出发，到世界里来。那么这位福音书作者所说的“他在世界，世界也是藉着他造的，世界却不认识他”（约1：10），又是什么意思呢？他然后补充说，“他到自己的地方来”（约1：11）。他到的地方当然也就是他奉差前往的地方。他被派到

* 亦译为“奉差”。

这个世界里是因为他出自父并进了这个世界，若他已经在这个世界了，则他被派往之处也即他已经在之处了。

试想上帝借先知之口所说的话，“我岂不充满天地吗？”（耶23：24）；这话若被归于子——因为有些人认为子藉先知或在先知们心里说话——则他被派往之地必就是他已在之地了。人们会说，“我充满天地”必定是指“我无所不在”的。但若你觉得这话是父说的，那么他在何处没有他自己那“大有能力地从地极的这边达到那边，并且温和地治理万物”（智8：1）的圣言和智慧呢？他在任何地方都不能没有他自己的灵。所以，若上帝是无所不在的，他的灵也是无所不在的。所以圣言也被差到他原来所在的地方。《诗篇》作者也找不着什么地方是可以逃避上帝的面的，他说：“我若升到天上，你在那里；我若在阴间下榻，你也在那里”（诗139：8）。他要叫人了解上帝是全在的，于是就先提到他的灵。他在前面是这样说的：“我往哪里去，躲避你的灵？我往哪里逃，躲避你的面？”（诗139：7）。

8. 因此子和圣灵既都被派往他们原来已在的地方，我们就必须问，我们当如何了解子或圣灵被差遣——没有什么经文说父被差遣。关于子，保罗写道：“及至时候满足，上帝就差遣他的儿子为妇人所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来”（加4：4—5）。他说：“他差遣他的儿子为妇人所生”——当然了，他用“妇人”一词，并非指她失去了童贞，而只是按希伯来习语点明性别，这是每个大公教教徒都当知道的——所以当他说：“上帝就差遣他的儿子为妇人所生”，他就十足地表明了子被“差”的方式，乃是“由妇人所生”。所以，就他为上帝所生而言，他是已经在世界了；但就他为马利亚所生而言，他是被差到了世界。

此外，他被父差来并非没有圣灵。父差他来的时候，即叫他为妇人所生的时候，决不是没有自己圣灵的帮助来成就此事的。不管怎样，当童贞女马利亚问天使说：“怎么有这事呢？”（路1：34），她得到的回答是再清楚不过的：“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你”（路1：35），马太也说：“马利亚从圣灵怀了孕”（太1：18）。甚至可以说基督自己借先知以赛亚之口谈到了自己将要降临的消息：“现在主上帝和他的灵

差遣我来”（赛48：16）。

9. 也许有人要逼着我们说，子也是被自己差来的。因为马利亚怀孕生子，乃是三位一体的作为，而万有都是由三位一体创造的作为而来的。他想要知道，若是子差了自己来，又怎能说是父差了他来呢？为了回答他，我首先要问：若子将自己分别为圣，父又怎样将子分别为圣呢？因为主肯定了这两种情况。一是说：“父所分别为圣，又差到世间来的，他自称是上帝的儿子，你们还向他说，你说僭妄的话吗？”（约10：36）；一是说：“我为他们的缘故，自己分别为圣”（约17：19）。我还要问：若子舍了自己，父又怎样舍了他呢？使徒保罗说到了二者，一句是“上帝不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了”（罗8：32）；另一句是关于救主的：“他是爱我，为我舍己”（加2：20）。我想那人若明白这些事，就会回答说：因为父和子的意志相同，而且他们的工作不分。这样他就该理解言成肉身和童贞女生子的事了，这事乃是由父和子不可分的工作成就的；当然了，圣灵也绝不可被排除在外，关于他经上有言：“马利亚从圣灵怀了孕。”

如果我们问，“上帝是怎样差遣他的儿子的？”也许我们的意思会表达得更清楚些。父是吩咐子去，给子一个命令要完成呢，还是请求子去，或是建议子去呢？无论是以哪种方式做的，都确是凭着言成就的。但上帝的言就是上帝的儿子。所以当父凭着言送他时，发生的事就是，子被父和父的言差遣。这样，子就是被父和子差来的了，因为子是父的言。谁会坚持这么一种渎神的看法，认为父凭着在时间之内的言，遣出了永恒的圣子，以肉身形式显现于时间流程中呢？尽管如下说法是真实的：在太初与神同在且即神的圣言里，就是在神的智慧里，早已经无时间性地（timelessly）有了智慧于其中将现为肉身的时间。所以尽管在“太初有言，言就是上帝”（约1：1）的太初没有任何时间和开端，在圣言里却无时间性地有了言成肉身且住在我们中间的时间（约1：1，2，14）。“及至时候满足，上帝就差遣他的儿子为妇人所生”（加4：4），就是说，生在时间里，好叫那成肉身的言向人显现出来；而成就这事的时间早已无时间性地定在圣言之内了。所有的时间系列都已无时间性地包含在上帝永恒的智慧里了。

既然子在肉身显现是由父和子所共同决定的，所以说那在肉身显现的是被差遣者，而没有在肉身显现的是差遣者，就是适当的了。那些在肉眼前发生的表面的事，发自我们精神本性的内在意图，所以称为“弥撒”（missa，被差遣者）就是合适的。此外，被取的人的形式只是子的面具或扮相，而非父的。因此不可见的父和与父同在的不可见的子，可说是一起差遣了子，使他成为可见的。但若他成为如此地可见，以致不再与父同是不可见的，就是说，若是不可见的圣言之实体变成了可见的受造物，那么我们就只得认为子只是为父所遣，而非为（他自己）与父一道所遣了。但他既然是取了奴仆的形象但仍保持着上帝的形象不变，就可知那在子里面可见的，就是由父和仍不可见的子作成的，就是说，不可见的父和不可见的子派出了可见的子。那么他为什么说：“我并不是由着自己来”（约8：42）呢？他是照着奴仆的形象这么说的，就跟他说“我不判断人”（约8：15）一样。

10. 倘若子被派遣，是说他以受造之身向人外现，同时其内在的非受造的属灵形式却仍非人眼所能见，那么我们就很容易了解为何圣灵也被说成是被差遣的了。因为圣灵有时以时间中的受造物的外表可见地显现出来，或是仿佛鸽子降在主身上（太3：16），或是在主升天十天以后五旬节那天，“从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上”（徒2：2，3）。这种肉眼可见的行为，就被称为圣灵的受遣。他这么做的目的，不是为了使人看见他的实体，因为他本身仍旧像父和子一样不可见且不变，而是为了让人的心受外表可见之物的打动，从他在时间里的公开显现进入他隐藏着的永远临在。

11. 《圣经》中没有一处写着说，父比圣灵大，或圣灵比父上帝小，因为圣灵取受造物显现出来，与上帝的言取了人子的形象显现，方式有所不同。人子之被取，并不是为了拥有上帝之言，像别的圣人和智者“过于他的同伴”（来1：9）一样；也不是为了多享有上帝之言，故而胜过别的智者，而只是为了成为上帝之言本身。因为言在肉体里是一件事，言成肉身又是一件事；就是说，言在人里面是一件事，言成了人又是一

件事。“言成了肉身”（约1：14）里的所谓“肉身”，当然是指人，正如另一句话“所有肉身，都要看见上帝的救恩”（赛40：5；路3：6）*里的“肉身”也指人一样。不是没有灵魂和心智的肉体，而是“所有男人和女人”意义上的“所有肉身”。

于是圣灵显现所取受造物的形象，是与子从童贞女马利亚取了肉身和人的形象不同的。圣灵并没有使鸽子，或大风，或火舌成为有福的，也并没有使它们和自己的位格永远合在一起。但圣灵的本性也不是无常易变，以致这些事不是藉受造者表现，而是他自己有时变为一物，有时又变为另一物，如同水变为冰一样。这些表现按着需要应时出现，乃是“受造者服务造物主”（智16：24），被那自身不改变者的命令所改变，以便适时应机地将他向世人彰显出来。

确实，《圣经》称圣灵为鸽子，而论到那火焰又说：“有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才，说起别国的话来”（徒2：3，4）。这样说，是为了表明圣灵是由火彰显出来的，正如由鸽子彰显出来一样。虽然如此，我们却不能说圣灵是神和鸽子，或是神和火，像我们称子为神和人一样。也不能像我们称子为上帝的羔羊一样，即施洗约翰所说“看啊，上帝的羔羊”（约1：29），也即使徒约翰在《启示录》里（5：6）所看见的被杀了的羔羊。因为先知的异象并不是藉着有形体之物向肉眼显明，而是藉着属灵的事物形象在灵里得见的。但看见那鸽子和那火焰的人，是用真眼看见的。不过，关于火焰，由于所用的词，我们不知道是用肉眼看见它的呢，还是用灵眼看见它的。因为经文不是说，“他们看见了分开的舌头，像火的舌头”，而是说：“有舌头如火焰显现出来”。通常我们不用“这对我显为这样”，和“我看见了”来指同一物。对灵里所见物体形象的异象，说“这对我显为这样”，或说“我看见了”都是正常的；但对那些有形体呈于眼前的明显的东西，我们通常不是说“它对我显为这样”，而是说“我看见

* 和合本前一句为“凡有血气的”。

了”。所以关于五旬节的火是怎样看见的，很可以问：它是在灵里内在地被看见，只是看似为真呢，还是真正外在地为肉眼所见了？至于说鸽子降下，则从来没有人怀疑它是被肉眼看见的。

此外，我们也不能因为称子为磐石——因为经上记着说：“那磐石就是基督”（林前10：4），就称圣灵为鸽子或火。那磐石作为一受造之物已经存在，且由于某种戏剧性的行为而被用来象征基督，被称以基督之名；就像雅各用来枕头，浇油在上面以象征主的那块石头（创28：18）；或是像以撒，在负着那将焚自己为祭的柴时（创22：6）成了基督。所有这些东西都业已存在，被某一特定象征行为赋予了意义。它们不像鸽和火那样突然出现以指代这些事。在我看来，这两例更像是向摩西显现的荆棘里的火焰（出3：2），或百姓在旷野里所跟随着的云柱和火（出13：21，22），或律法在山上颁布时所有的霹雳、闪电（出19：16）。所有这些物理现象只在指称某物时才发生，过后便不复存了。

第3章

作者讨论他在上章提出的奉差的基础定义（被遣者的可见显现）会引起的问题，这些问题分为三组：（1）《旧约》中的神显（theophanies）具体是哪个位格所为的——这是本卷要解决的问题，（2）这些神显中，可见的显现是怎么做到的，是天使所为还是并非天使所为——第3卷将讨论这个问题；（3）我们是否可以在《新约》中圣子圣灵可见显现之前恰当地谈论子与圣灵的奉差——这将在第4卷探讨。在下一章继续讨论第一组问题之前，他先拐题消除了一种拙劣的“经世”神学的根本假设之一，即子是三位一体中本质可见的成员，而惟独父才有不死性，居于不可接近的光里，是人所不曾见、不能见的，是惟一的不可见、独一的上帝（提前6 15, 1-17）。

12. 因为这些物体形式在时间里出现，以适于人的感官的方式指示并显示圣灵，所以圣灵也可说是被差遣。然而我们不可说他比父小，像我们因子有奴仆的形状就说子比父小一样。这是因为奴仆的形状乃是属于三位一体中的子，但那些形象只是出现片时，以表明必须表明的、随后便不复存在的东西。

有人要问，既然父用各种形象向人表现出来，即是用荆棘中的火焰、云柱、火柱、山上的闪电等等（因为照我们从《圣经》的见证所知道的，他是这样地向列祖说话的），那么我们为什么不能说父也被差遣呢？若他是由这些受造物显明的，这些物体形式为何不外在地向人的视觉呈现呢？若这些事物所显明的乃是子，那么《圣经》为什么说他被差遣是在许久以后，即当他为妇人所生的时候呢？使徒说：“及至时候满足，上帝就差遣他的儿子，为妇人所生”（加4：4）；不过，子若用那些可变的形式向列

祖显现过了，他就也在许久以前被差遣了。另一方面，若非言成肉身，圣子是不能说成被差遣的，倘若如此，那么圣灵从来没有成为肉身，为什么却说成被差遣呢？最后，若律法和先知书中所载可见的事件既不表现父，也不表现子，而只表现圣灵，那么圣灵既在从前如此被差遣了，为什么又说他要到新约时代才被差遣呢？

13. 解决这个棘手问题的第一件事，就是在主的帮助下，确定：藉那些受造者的形状向列祖显现的是父，是子，还是圣灵；或有时是父，有时是子，有时是圣灵；或是三位一体独一的上帝不分彼此。其次，无论以上所说哪一种说法是对的，我们都得问，上帝适时向人显现所用的受造物是只是为了这一作用才被形成呢；还是早已存在的天使被差遣，代表上帝说话，取了有形体的受造物的形状，以求完成他们各自的使命；还是按创造主给他们的权能，把他们自己的身体（就是他们可自如地控制而非被控制的身体），变成他们认为最适于行动的形状。最后，我们要明白我们发问的目的，即是：子和圣灵是不是从前也被差遣了；如果是的话，在那种差遣和福音书中所载的差遣中间，有什么区别；或者在子为童贞女马利亚所生，圣灵用有形的鸽子的火焰的舌头显现出来之前，他们都没有被差遣。

14. 我们不要理睬这样一些人，他们用过于属物的观念思考上帝的言，和“永存不变，却能使万物更新”的智慧（智7：27），即我们所称的上帝的独生子；他们认为他不仅是可变的，也是可见的。这些人胆大胜于虔诚，用一颗粗糙的心，来求问神圣的事。即便人的灵魂，一种属灵的实体，一种藉着圣言受造的东西（“万物是藉着他造的，凡被造的，没有一样不是藉着他造的”（约1：3））——虽也是可变的，却是不可见的。而这些人却相信那造灵魂的言和上帝的智慧，既是可见的又是可变的！其实这智慧不仅像灵魂一样是不可见的，而且与灵魂不同，是不变的。经上所谓“永存不变，却能使万物更新”（智7：27），就是指着智慧的不变性说的。

使徒保罗说：“但愿尊贵、荣耀归与那不能朽坏、不能看见、永世的

君王，独一的上帝，直到永永远远”（提前1：17）；又说：“那可称颂、独有权能的万王之王、万主之主，就是那独一不死，住在人不能靠近的光里，是人未曾看见，也是不能看见的”（提前6：15—16）。这些话原是指着三位一体独一的上帝说的。然而这些人企图支持他们的谬见，竟引证这些话，说只是指着父说的，而不也是指着子和圣灵说的。我们应当如何了解这些经文，我想以上已经充分地讨论了。

15. 但那些认为这些经文只是指父，而不是指子或圣灵说的人，宣称子有形，并不只是在他从童贞女取了肉身以后，而且也是在这以前在他自身里面。他们说，乃是他自己向列祖显现了。你若对他们说：子怎样在自己里面是可见的，也同样在自己里面是必死的，来适应你们的经文观，即认为“那独一不死”这句话，只是指着父说的。若你们同意子因取了我们的肉身而是必死的，那么你们也就必须承认他也是因这肉身才是可见的。他们会回答说：他们说子是必死的并不是因着这肉身；在他们看来，他以前就是有死的，正如他以前就是可见的。他们当然得要这么说，因为他们若说子因取了我们的肉身才是必死的，那么父便不是独自不死的，因为他的言——“万物是藉着他造的”——也是不死的。他并不因取了必死的肉身就失掉了不死；因为甚至人的灵魂也并不随着身体死而死，正如主自己说：“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们”（太10：28）。

圣灵当然也取了肉身；假如子只是因取了肉身才是必死的，那么，圣灵就会对他们构成一个大问题，因为他们坚持说惟有父，而非子和圣灵，才是独一不死的。但圣灵并未化成肉身；所以假如圣灵并不是不死的，那么他就并不是因为取了肉身才是必死的，像子那样了。但若圣灵是不死的，那么所谓“独一不死”，就不是只指父说的了。

他们想他们能够证明子成肉身以前本身也是必死的，因为称可变性为必死性，并非不适宜。我们正是在此意义上说是要死的；——这并不是说它变为身体，或某种与它本身不同的实体而停止成其自身了。任何东西，如今的样式既与往昔的不同，就它不再是原来的样子而言，乃是

必死的。所以，他们说，因为上帝的儿子在为童贞女马利亚所生以前，就已向列祖显现了，不只是用了一个形象，而是用了许多形象，首先用一个形象，然后又用另一个形象，所以他自身既是可见的，因为当他还没有取我们的肉身以前，他的实体为肉眼所看见；又是必死的，因为他是可变的。那显现有时为鸽有时为火的圣灵，也是如此。因此他们说，经文所记“那不能朽坏、不能看见、永世的君王，独一的上帝”，和“那独一不死，住在人不能靠近的光里，是人未曾看见，也是不能看见的”，不是指三位一体，而是专指父说的。

16. 我们不要理会这样一些人，他们甚至不能设想灵魂的实体是不可见的，遑论明白父、子、灵独一上帝的实体不仅是不可见的，而且是不变的，因此居于真实无妄不朽中了。上帝父、子、灵，除藉着某个受控制的可见的受造者显现出来外，绝没有向人的肉眼显现出来。就让我们带着平和的耐性在大公信仰的平安里继续探索，准备着好心的弟兄来纠正我们，甚至准备领受仇敌的意见，只要他说得对，就让我们继续探索上帝在基督成为肉身以前是不分彼此地向列祖显现呢，还是只是三位一体中的某一位显现，还是他们分别地、轮流地显现。

第4章

讨论向列祖显现的是谁。

17. 首先我们要讨论《创世记》的记载，即上帝与他从尘土所造的人说话。假如我们撇开故事的象征意义，而从字面上把它当作一个可靠的事件叙述，那么上帝就是用了人形来与人说话。固然《创世记》并没有这样记载，但行文细节隐含了这个意思，尤其是其中记载说，日当薄暮的时候，上帝来到伊甸园中，却不见那人（他已藏在林中），上帝说，“亚当，你在哪里？”他回答说，“我听见你的声音，我就害怕，因为我赤身露体，我便从你面前藏了”（创3：9—10）。除非上帝显现为人，看不出上帝行走和说话怎能照字面去领会。经上说上帝行走，我们既不能说只有上帝的声音发出来，也不能说那在园中行走的上帝是看不见的；因为亚当也说他从上帝面前藏起来。那么这是谁呢？是父，是子，还是圣灵呢？还是三位一体的上帝不分彼此取了人的形象向人说话呢？

经文上下没有一处表示着从一位换到另一位，倒是表示那对始祖说话的，就是那位曾说，“要有光”（创1：3），并说，“要有苍天”（创1：6），* 以及创世六天中的其他东西的。我们一向认为这是父上帝，用一句话创造了他所要创造的。因为他藉着他的言创造了万物，我们凭着正确的信仰准则知道他的言就是他的独生子。所以，若父上帝是向始祖说了话，并在薄暮时分行于园中，若罪人藏在园里的树林中是为了躲避他的面，那么我们为何不认为那向亚伯拉罕、摩西和别人说话显现的也是他，

* 和合本为“空气”。

并且他是藉着那受他控制可变可见的受造物显现，而他自己仍保留着不变不可见的实体呢？

当然也可能是这样的：不知不觉暗暗地从一位说到另一位，并且在描述父怎样说“要有光”，以及他藉言作出其他的事时，继续向我们显示子在对始祖说话；这一点虽未明说，但对那些敏锐的人却是暗示了的。

18. 倘若悟性高的人能识透这秘密，并且可说清父能够或惟独子和圣灵能够藉某种受造物向人显现，那就让他进而查考这些事，甚至发表其结果吧！但就《圣经》所记上帝与人说话一事本身而言，我认为，这是隐晦难明的。例如，关于亚当看见上帝，他平常是否用肉眼看上帝，是不清楚的，只要他们尝禁果（创3：7）时所张开的眼是怎样的眼这一个大问题仍未解决，就是如此。因为在他们尝以前，那些眼睛还是闭着的。

倘若《圣经》所说乐园为一物理空间，那么上帝除了具有形体外就不能在那里行走。事实上，我这么说也未免仓促了点。毕竟，你可以说，那人只听见声音，并未看见什么形影。我们也决不能因为《圣经》记载说：“亚当从上帝面前藏起来”（创3：8），便说他常常看见上帝的面。难道不可说，他并不能看见上帝，只是怕他自己被那呼召他的上帝所看见，并且当他行走的时候，他已感觉到他的临在么？因为该隐也对上帝说：“我要从你面前藏起来”（创4：14）。但这并不必然使我们觉得他平常用肉眼看见了上帝的某种身形的面；尽管他确实听见了上帝的声音向他讨罪。

但上帝怎样向人的耳朵说话，尤其是怎样对始祖说话，却不易明了；不过这不在我们现在的讨论范围之内。但是假如只有声音和话语发出来，使先祖们觉得上帝的临在，我就看不出为什么我不该将这视为父上帝位格的显现。因为当耶稣在山上三门徒前变容时，当他受洗鸽子落在他身上时，又当他论及自己的荣耀向父呼叫而由父回答说“我已经荣耀了我的名，还要再荣耀”（约12：28）时，父用声音彰显了自己。这不是说那声音是没有子和圣灵参与发出的（因为三位一体工作不可分），而是说那声

音只是为彰显父位格发出来的，恰如三位一体发出从童贞女所生的人形，可是它只是子，因为无形的三位一体发出了那可见的子一位。

然而这段经文里也没什么能防止我们将亚当听到的这些话不仅视为三位一体所发出的，而且视为三位一体位格的显现。只是我们不得不承认，那说“这是我的爱子”（太3：17；17：5）的，乃是父。因为信仰和理性都不允许我们认为耶稣是圣灵的儿子，或他自己的儿子。我们也承认那说“我已经荣耀了我的名，还要再荣耀”的（约12：28），只能是父，因为这话是对主说“父啊，愿你荣耀你的儿子”（约12：28）所给的回答。这话他只能对父上帝说，而不能对圣灵说，因为他不是圣灵的儿子。但这里经上记着说“主上帝对亚当说”（创3：9），我们就没有理由说，主上帝不是三位一体。

19. 相同的是，经上说，“主对亚伯拉罕说，你要离开本地、本族、父家”（创12：1）。这里，亚伯拉罕只是听到了传到他耳里的声音呢，还是也看到了什么，也是不清楚的。“主向亚伯拉罕显现，说，我要把这地赐给你的后裔”（创12：7），这里也没有说明主用什么形象向他显现，是父，是子，还是圣灵向他显现。我们的朋友当然会认为，是子向亚伯拉罕显现了，因为经上没有记着说，上帝向他显现了，而是说：“主向他显现”。“主”似乎是子的专称，例如使徒说：“虽有称为神的，或在天、或在地就如那许多的神，许多的主，然而我们只有一位神，就是父，万物都本于他，我们也归于他，并有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着他有的，我们也是藉着他有的”（林前8：5，6）。但是，经上也有许多地方明白无误地称父上帝为主——例如“主曾对我说，你是我的儿子，我今日生你”（诗2：7），以及“主对我主说，你坐在我的右边”（诗110：1）。事实上，经上也明白无误地称圣灵为主——例如使徒说“主就是那灵”（林后3：17）；为免得有人设想这里是指子而言，并因他非物质的本质而称他为灵，他接着又补充说：“主的灵在哪里，那里就得以自由”（林后3：17）。而所谓“主的灵”，没有人能怀疑是指圣灵的。这样一来，这里也没有说明那向亚伯拉罕显现的，是三位一体中的

一位，还是三位一体上帝本身，即经上所说：“你要敬畏主你的上帝，单单要侍奉他”（申6：13）。

但在另一场合，在幔利橡树下，亚伯拉罕看见了三个人。他请他们吃喝，服侍他们。可是《圣经》在记这事时，不是以“三个人向他显现”开头，而是说：“主向他显现”（创18：1）。此后《圣经》将主向他显现的样子依次陈述，补记有三个人（复数形式）受他款待，但他与之说话时仿佛是在对一个人说话，用的是单数形式；并且那应许他从撒拉得一个儿子的，也好像只是一位，这一位《圣经》称为主，如开头所记：“主向亚伯拉罕显现”。他邀请他们，洗他们的脚，并且领他们离开，好像他们是人；但他说话像是与主上帝说的，不管是在他接受得子的应许，还是在他听到所多玛立刻就要被毁灭的消息时。

20. 对该经文我们宜细心加以考虑。因为假如只有一个人显现了，那些说子为童贞女所生以前其实体也是可见的人们，岂不是会立刻呼叫说，那一个人就是子吗？他们说，经上的话“不能看见，独一的上帝”（提前1：17）只是指父而言。然而，我要提出一个问题：如何解释在他成肉身之前，他“成为人的样式”（腓2：7）呢——亚伯拉罕为他洗了脚，且他也坐下来吃了人的食物？当他还是“有上帝的形象，不以自己与上帝同等为强夺的”（腓2：6）时，这怎能发生呢？请问他是已经“虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式”了吗？我们知道他是在从童贞女降生成为人时这么做的。在他降生以前，他怎能向亚伯拉罕显现为一个人呢？或许那形象不是真的？假如向亚伯拉罕显现的只是一个人，又假如那一个人被认为是上帝之子，我就要提出这些问题来。但既有三个人显现，且在形象或年龄或权能上谁也不比谁大，那我们为什么不认为这可见的受造者是指三位一体之平等，和三位之同一实体而言的呢？

21. 你也无法回答说，三人中有一人较大，并认为这人就是主，即上帝的儿子，而其他二人为他的天使，因为显现的是三人，但亚伯拉罕只称一个为主。《圣经》为了预防这种意见，稍后就说，有两个天使到了罗

得那里。这位可免受所多玛被焚之灾的义人*也称他们一位主。因为《圣经》说：“主与亚伯拉罕说完了话就走了，亚伯拉罕也回到自己的地方去了。但那两个天使晚上到了所多玛”（创18：33—19：1）。

这里我要将那已开始提到的更仔细地加以考察。亚伯拉罕真是与三个人说话，同时又用单数称呼其为主。也许你会说，他认出了三人中的一位为主，其他二位为主的天使。那么又怎样解释《圣经》上说的“主与亚伯拉罕说完了话就走了，亚伯拉罕也回到自己的地方去了；但那两个天使晚上到了所多玛”（创18：33—19：1）？也许可以设想那被认为主的一位已经走了，并且差遣了与他同在的两个天使去毁灭所多玛吗？那么看看下文怎么说：“那两个天使晚上到了所多玛。罗得正坐在所多玛城门口，看见他们，就起来迎接，脸伏于地下拜，说，我的主人们〔用了复数形式〕啊，请你们到仆人家里洗洗脚”（创19：1—2），这里分明是说有两个天使，是用复数人称来说他们受招待，且是用复数来尊称他们——也许他们被看为人——为主。

22. 然而，有人会提出异议说，除非他们被看为上帝的天使，罗得是不会脸伏于地下拜的。那么，他为什么要款待他们，好像他们需要人的援助呢？

不管这里有什么不明之处，我们还是继续我们的讨论。有两位显现了出来，两位都称为天使；他们是用复数人称被请的，罗得是用复数人称与他们说话，直到他离开所多玛的时候。经上接着说：“领他们出来以后，就说，逃命吧；不可回头看，也不可在平原站住；要往山上逃跑，在那里你必得救，免得你被剿灭。但罗得对他们说，我主〔单数〕啊，不要如此；你仆人已经在你眼前蒙恩”（创19：17—19），等等。假如那为主的已经离开了，并已差遣天使来了，罗得说“我主啊，不要如此”，又是什么意思呢？为什么说“我主啊，不要如此”，而不说“我的主人们啊，不要如此”呢？假如他是向他们当中一个说话，经上又为什么说“但

* 即罗得。

罗得对他们说，我主啊，不要如此，你仆人已经在你眼前蒙恩”等等呢？难道我们在这里也认为是有两位，但当两位被称为一位时，那就是指一实体的一个主上帝吗？但这两位是谁呢？是父和子，还是父和圣灵，还是子和圣灵？最后一说也许适合点，因为他们自称是被差遣，而只有子和圣灵才是奉差遣的。因为我们找不着经上有什么地方说父被差遣。

第5章

讨论《出埃及记》中的各种神显。

23. 当摩西受命领以色列人出埃及时，经上是这样描述主向他显现的：“摩西牧养他岳父米甸祭司叶忒罗的羊群，一日领羊群往野外去，到了上帝的山，就是何烈山。主的使者从荆棘里火焰中向摩西显现。摩西观看，不料，荆棘被人烧着，却没有烧毁。摩西说，我要过去看这大异象，这荆棘为何没有烧坏呢？主上帝见他过去要看，就从荆棘里呼叫说，我是你父亲的上帝，是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝”（出3：1—6），在这里他也是先被称为主的使者，然后被称为上帝。这当然并不意味着一个天使是亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝。所以我们只有将他视作救主本身才是合理的。使徒这么说救主，“列祖就是他们的祖宗，按肉体说，基督也是从他们出来的，他是在万有之上，永远可称颂的上帝”（罗9：5），既然“他是在万有之上，永远可称颂的上帝”，我们在这里将他视为亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝，也就并非不合理了。

但他在荆棘火焰中显现的时候，为何首先是被称为主的使者呢？是因为他只是许多天使中的一位，受派代表他的主呢？还是他取了受造者的形象，以求成事而现形，并发出可以听见的话，好表明主的临在，以适合人感官的需要呢？若他是天使中的一位，那么他说“我是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝”时，谁能确定他的使命是代表子，还是圣灵，还是父上帝，或是三位一体呢？因为我们不可能说，亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝是圣子而非圣父。也没有人敢否认是

圣灵，或三位一体本身，就是我们所信所认的独一上帝。谁若不是上帝，谁就不会是那些列祖的上帝。所以，假如不只是父是上帝（这是连异端都承认的），子也是上帝（对此不管他们愿不愿意都得承认），因为使徒说：“他是在万有之上，永远可称颂的上帝”（罗9：5），圣灵也是上帝，因为这位使徒既说“岂不知你们的身子就是圣灵的殿么？这圣灵是从上帝而来，住在你们里头的”（林前6：19），又说“所以要在你们的身子上荣耀上帝”（林前6：20）——根据大公教会的纯正信仰，若这三位是一个上帝，那么那位天使若为众天使之一，他代表的是三位一体的哪一位，就是弄不清楚的了；它是不是三位一体中的某一位或三位一体本身，也是弄不清楚的。

但若上帝为求使人看见并听见而临时采取受造者的形象显现出来，并且被称为主的使者、主、上帝，那么我们便不能认为这里所称的上帝是父，而只能认为是子或圣灵。虽然我记不起《圣经》另有什么地方称圣灵为使者，可是我们从他的工作可以如此称呼他；因为经上论到他时说：“他要把将来的事告诉你们”（约16：13），而希腊文中的“天使”，确是等于拉丁文中的“使者”。先知们也极其明显地称主耶稣为“大有谋略的天使”（赛9：6，七十贤士译本），同时圣灵和上帝的儿子也都是上帝，和众天使的主。

24. 经上记载以色列民出埃及也说：“日间，上帝在云柱中领他们的路，夜间，在火柱中光照他们；日间云柱，夜间火柱，总不离开百姓的面前”（出13：21—22），在这里谁会怀疑上帝是通过受他控制的物质的受造物，而不是以他自己的实体，来向世人的肉眼显现呢？但这里显现的是父，是子，是圣灵，还是三位一体独一的上帝，却并不同样清楚。我还觉得，经上所说：“主的荣光在云中显现。主晓谕摩西说，我已经听见以色列人的怨言”（出16：10—12），也同样没有分辨清楚。

25. 但西奈山上的密云、霹雳、闪电、角声和烟气，又当作何解呢？经上记着说：“西奈全山冒烟，因为主在火中降于山上，山的烟气上腾，

如烧窑一般，营中的百姓尽都发颤*；角声渐渐地高而又高，摩西就说话，上帝有声音答应他”（出19：18，19）。在十诫的律法颁布后，经上接着说：“众百姓见雷轰、闪电、角声，山上冒烟，就都发颤，远远地站立，摩西就挨近上帝所在的雾气之中。主对摩西说”，等等（出20：18—22）。”对此该怎么说呢？当然，谁也不会疯狂到以为烟气、火焰、密云、大雾这类东西，乃是上帝的圣言、智慧和本质，即基督的实体，或圣灵的实体。至于父上帝，连阿里乌派也不敢这么说。所以这些由受造物构成的事件，是用来为创造主服务的，并随主的安排而呈现于人的感官之前。属血气的心思也许要因为经上说“摩西就挨近上帝所在的雾气之中”，就设想百姓看见了大雾，摩西则在大雾中用肉眼看见了上帝的儿子，正如凋零的异端派要我们相信可用肉眼看见他的实体那样。确实，摩西用肉眼看见了他，倘若肉眼不仅能见到上帝的智慧基督，而且能见到任何智慧人的智慧的话；确实，经上论到以色列的长老时说：“他们看见以色列的上帝所站的地方，他脚下仿佛有平铺的蓝宝石，如同天色明净”（出24：10）；倘若因此就认为，我们须想像上帝的言和智慧站在一小块地上——这智慧本是“大有能力从地极的这边达到那边，并且温和地治理万物”（智8：1）的——并且以为上帝那创造万物的言是可以改变的，以致他时缩时伸，那就大错特错了。但愿上帝从信徒心中清除这种思想！

正如我们说过的，这些可见可感的显现是藉着控制受造物实现的，以求体现不可见不可解的上帝——不仅是父，还有子和灵——“万有都是本于他，倚靠他，归于他”（罗11：36）；尽管“自从创造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物，就可以晓得”（罗1：20）。

26. 但就我们目前的讨论而言，在这里我也看不出怎能辨清楚，那在西奈山上以这些可怕的显现刺激有死之人的感官的，是三位一体本身在

* 和合本为“遍山大大地震动”。

** 和合本译为“幽暗”。

发话呢，还是父或子或圣灵某一位在发话。但若我们可以从容不迫地、思前想后地作出一个平和的臆测，那么，只要这段经文是指三位一体中的一位说的，我们为何不认为它是指圣灵而言的呢？因为在西奈山上所颁的律法，经上说是上帝用指头写在石版上（出31：18），而福音书就以上帝的指头称呼圣灵（路11：20）。此外，从宰杀羔羊过逾越节直到这些事开始在西奈山发生的日子，一共有50天，恰如主受难以后从他复活算起到他所应许的圣灵降临，一共也有50天。《使徒行传》记载圣灵降临说，有舌头如火焰显现出来，“分开落在他们各人头上”（徒2：3）；这记载相应于《出埃及记》所说：“西奈山全冒烟，因为主在火中降于山上”（出19：18）；以及“主的荣耀在山顶上，在以色列人眼前，形状如烈火”（出24：17）。

当然了，这些事也可能只意味着父或子若没有圣灵——律法必须由他书写——就不能显现出来。但在这里我们至少可以知道是上帝在藉着这些受造物的形象显现的——当然不是他的实体显现了，这实体仍是不可见的、不变的；但就我所见，我们并没有特定可据的符号或标志来辨清是三一中的哪一位在显现。

27. 另有一处经文令许多人大为不解，即“主与摩西面对面说话，好像人与朋友说话一般”（出33：11），及稍后摩西说的，“我如今若在你眼前蒙恩，求你将你自己指示我，使我可以看见你；好在你眼前蒙了恩，好以这民为你的民”（出33：13）；再加上稍后摩西向主说的“求你显出你的荣耀给我看”（出33：18）。上帝在所行的事中好像显现了他自己的实体，这使得一些可怜的人相信，上帝之子不只是藉着受造物可见，且他本身就是可见的了；摩西进入密云中的目的，好像是叫人民只看见那密云，他自己却可在其中听见上帝的话，有如他看见了上帝的面一样；经上虽然记着说：“主与摩西面对面说话，好像人与朋友说话一般”，可是摩西却说：“我若在你眼前蒙恩，求你将你自己指示我”——对此我们该作何解呢？

答案显然是，摩西知道他所看见的只是神物质的样子，于是请求看

见上帝真实属灵的样子。那些用声音传达给他的话，被配置得宛如是朋友向朋友说话。然而谁曾用肉眼看见过父上帝？谁曾用肉眼看见过那太初与上帝同在，就是上帝，万物藉之而受造的圣言（约1：1）？谁又曾用肉眼看见过智慧的圣灵（赛11：2）？然而“求你将你自己指示我，使我可以看见你”，若非是说，“将你的实体显给我”，又当何解？不过若摩西没有这么说过，那我们就不得不尽力容忍愚人了，他们认为上帝的实体藉着以上所提的事被摩西看到了。但这里既已明显地证实摩西虽渴望看见，却未蒙准许，那么谁敢凭着向他显现的这些形象说，不是服事上帝的受造物，而是上帝本身，被凡人的肉眼看见了昵？

第6章

讨论上帝在西奈山赐予摩西的特别的显现，由于作者感到难以对《圣经》中说到上帝的“面”或“背”的地方作出别的解释，就采取了寓意解经法或至少是类型解经法 (Topologically)。

28. 再看后来主是怎么对摩西说的：“你不能看见我的面，因为人见我的面不能存活。主说，看哪，在我这里有地方，你要站在磐石上，我的荣耀经过的时候，我必将你放在望台上*，用我的手遮掩你，等我过去；然后我要将我的手收回，你就得见我的背，却不得见我的面”（出33：20—23）。这通常被认为是预表主耶稣基督，“背”即指他的肉身，由童贞女所生，死而复活，这么说并非是不适当的。他的这一肉体或人性之所以可恰当地称为他的背，要么是因为它是必死的，是后出的，是在他不朽神性的后面的，要么是在后期取了这肉身。这样，他的面当然是上帝的形象，就是那“不以与上帝同等为强夺的”（腓2：6）上帝的形象了，人是决不能看见后还仍然存活的。为何人见了它就会死，也许原因之一是像使徒所说，我们要在今生以后才会“面对面”地看见（林前13：12）——在今生“我们与主相离”（林后5：6），并且这必朽坏的身体压迫灵魂，正如《诗篇》论今生时所说：“活着的各人真是全然虚幻”（诗39：5），以及：“因为在你面前凡活着的人，没有一个是义的”（诗143：2），约翰也说，在今生“还未显明将来如何，但我们知道主若显现，

* 和合本为“磐石穴中”。

我们必要像他，因为必得见他的真体”（约壹3：2），他这么说确是指今世以后而言，那时我们要偿还死的债，领受复活的应许。

为何人见了他的面便不得活，另一个原因也许是，甚至在今生，我们在多大的程度上以属灵的方式领会到了上帝那藉以创造万物的智慧，就在多大的程度上在物欲上死了；既然认识到这世界对我们是死的，我们也对这世界是死的，和使徒一同说：“就我而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我已经钉在十字架上”（加6：14）。对这种死，他在别处还说：“你们若是与基督同死，为什么仍像在世俗中活着，服从规条呢？”（西2：20，21），所以没有人能看见上帝的面即上帝智慧的显现而仍活着，就不是没有原因的了。

凡“尽心、尽性、尽意爱上帝”（太22：37）的人，都渴望得见；凡爱邻舍如同自己的人，也要尽力使邻舍得见。“这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”（太22：40），这在摩西身上体现出来了。当对上帝的炽热的爱促使他说“我若在你眼前蒙恩，求你将你自己指示我，好在你眼前蒙恩”之后，他马上又因爱邻舍而说：“好叫我知道这民是你的民”（出33：13）。所以每个有理性的人都渴望得见，渴望愈切，那人就愈纯洁；那人愈纯洁，就愈升到属灵的事；愈升到属灵的事，就愈向属血气的事死。但当“我们与主相离，行事为人是凭着信心，不是凭着眼见”（林后5：7），我们就应当凭着这信看见基督的背即他的肉身；站在那由磐石所象征的坚定的信仰之基上，并且从安全的望台即大公教会看见他的肉身。关于大公教会，经上是这么说的：“我要把我的教会建立在这磐石上”（太16：18）。因为我们愈爱我们所切望得见的基督的面，就愈从他的背知道基督是怎样先爱我们的。

29. 至于他的这个肉身，正是对它的复活的信，使我们得救并称义。保罗说：“你若口里认耶稣为主，心里信上帝叫他从死里复活，就必得救”（罗10：9）；又说：“他被交给人们，是为我们的过犯，复活，是为叫我们称义”（罗4：25）。所以，正是主身体的复活给我们的信仰以价值。因为甚至不信者也相信他受难，身体死在十字架上，但他们不信他的身

体复活了。我们坚信他的身体复活了，好像是从稳固的磐石观看这件事，因此我们带着确实的盼望等候“得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎”（罗8：23）。因为我们盼望着，那正确的信仰使我们确信已在我们的头基督里成就的事，也在我们这些作他肢体的里面成就。因此他不会叫人看见他的背，除非当他经过的时候——好叫人相信他身体的复活。因为希伯来文Pasch翻译出来，就是“逾越”（经过）的意思。因此使徒约翰也说：“逾越节以前，耶稣知道自己离世归父的时候到了……”（约13：1）

30. 不过，有些人虽然相信这，却不是站立在大公教会里面，而是属于分裂派异端的，他便不是从“他的地方”看见主的背了。主说：“看哪，在我这里有地方，你要站在磐石上”（出33：21），这是什么意思呢？地上真有什么地方，是在主那里的？这岂不是指以属灵的方式接近主么？主“大有能力从地极的这边达到那边，并且温和地治理万物”（智8：1）；经上还说：“天是我的座位，地是我的脚凳，你们要为我造何等的殿宇，哪里是我安息的地方呢？”（赛66：1），难道还有什么地方不是在主那里的吗？但显然大公教会便是“他的地方”。人在教会里就是站在磐石上，在那里看见主逾越即经过，看见主的背，即是他的身体，并且相信他复活了。

经上说：“你要站在磐石上，我的荣耀经过的时候”（出33：21—22）。真的，在主的尊严经过的时候，在主复活并升天的荣耀里，我们得以立在磐石上。那时彼得站立得稳，所以他有胆量传扬基督，但在他站立得稳以前，他因惧怕而三次不认主（太26：70—74）。从前他虽已由预定被安置在磐石的望台上，但主的手遮掩他，免得他看见。因为他就要得见他的背，而他还没有“经过”，即还没有从死里复活，还没有从复活得荣耀。

31. 至于《出埃及记》接下来所记的“我经过的时候，我必用我的手遮掩你，然后我要将我的手收回，你就得见我的背”（出33：22—23），是指那由摩西所代表的诸多以色列人，在主复活以后相信了他，好像他的手从他们眼前收回，他们就看见了他的背。使徒马太通过援引以赛亚

的预言：“这百姓油蒙了心，耳朵发沉，眼睛闭着”（太13：15；赛6：10），也说到了他们的眼被遮掩。最后，《诗篇》作者可说是在以他们的名义说话：“黑夜白日，你的手在我身上沉重”（诗32：4）。所谓“白日”也许是指他行了许多神迹，他们却不认识他；所谓“黑夜”是指他受苦而死，他们更确认他像他们当中的任何一人一样被剪除了。但他既已经过，使他们看见了他的背，使徒彼得又是向他们传讲基督本当受苦复活（路24：26），他们便觉得扎心了，受了洗（徒2：37，41），从而应验了某首诗开头所说的，“得赦免其过、遮盖其罪的，这人是有福的”（诗32：1）。所以经上说“你的手在我身上沉重”（诗32：4）之后，现在就好像主已经经过了，将手收回了，使他的背被看见了，于是我们就听见了一个人因信基督复活而悔改得赦免的悔悟的声调：“我的精液耗尽，如同夏天的干旱。我向你陈明我的罪，不隐瞒我的恶；我说，我要向主承认我的过犯，你就赦免我的罪恶”（诗32：4—5）。

不管怎样，对摩西的故事都需要作如此这般的解释，因为我们不应被拘守字面意思的物质论罩住，想像上帝的面是不可见而他的背却是可见的。当然二者在他所取奴仆的形象中都是可见的；但我们决不可认为上帝的形式也是如此！我们决不可设想上帝的圣言和智慧既有面，又有背，像人的身体那样，或者其显现要经历空间的运动或时间的改变。

第7章

作者总结他对本卷第3章提出的三个问题中第一个的探讨结果，并注意到它与《但以理书》中的“亘古常在者”及人子的异象问题的关系。

32. 总结：也许《出埃及记》里的那些声音或形象里显现的乃是主耶稣基督，也许有时是基督，即如这段经文所表明的，有时则是圣灵，即如我们早些时所说的。但每种情况都不足以证明父上帝从来未曾向列祖以这种外形显现过。因为在那些时候，有许多这样的显现，没有明白提及是父、是子、还是灵；但仍有若干暗示和可能性，使得我们说，父上帝从来未曾向列祖或先知以可见的样子显现——若有人这么说，就未免太唐突了。有些人持这种意见，是因为他们不明白“不能朽坏、不能看见、永世的君王，独一的上帝”（提前1：17），和“他是人未曾看见，也是不能看见的”（提前6：16）一类经文，是指三位一体而言的。但正确的信仰教训我们说，这类经文所指的，乃是那最神圣且不变的实体，在它之中独一的上帝既是父，又是子和灵。不过，所有这些异象是藉着可变的受造物产生的，服从于不变的上帝，而并不彰显上帝本身，只是根据不同的情形以象征的方式将上帝表明出来而已。

33. 我不知道这些人会怎么解释那向但以理显现的“亘古常在者”，人子（为了我们的缘故）从他那里得了国度，即从那在《诗篇》中对子说：“你是我的儿子，我今日生你。你求我，我就将列国赐你为基业”（诗2：7—8），和那“使万物都服在他的脚下”（诗8：8；来2：8；林前15：27）的父，得了国度。所以，若是赐国度的父，和得国度的子，

都有形地向但以理显现了，那些人怎能说，父从来未曾向列祖显现，也只有他才能被视为不可见的，“是人未曾看见的，也是不能看见的”（提前6：16）呢？

但以理是这样告诉我们的：“我观看，见有宝座设立，上头坐着亘古常在者，他的衣服洁白如雪，头发如纯净的羊毛，宝座乃火焰，其轮乃烈火，从他面前有火，像河发出，事奉他的有千千，在他面前侍立的有万万，他坐着要行审判，案卷都展开了……我在夜间的异象中观看，见有一位像人子的，驾着天云而来，被领到亘古常在者面前，得了权柄、荣耀、国度，使各方、各国、各族的人都事奉他；他的权柄是永远的，不能废去，他的国必不败坏”（但7：9—14）。看哪，父赐与一个永恒的国度，子接受那国度；而二者都是以可见的形体被先知见到了的。所以相信父上帝也常向凡人那样显现，并非不当。

34. 也许有人要说，“非也，非也，父只是出现在一个做梦的人眼前，所以他是不可见的，但子和圣灵本是可见的，因为摩西是在醒着的时候看见那些事的”，好像摩西果真用肉眼看见了上帝的圣言和智慧，好像连那使人的肉体有生命的灵或那属物的灵即风也能被看见，更别说上帝的灵就是那因其神圣实体不可言喻的优美而超乎人心和天使的上帝之圣灵了！也许有人会癫狂到以为，子和圣灵是人醒着时可见，但父只有在做梦时才可见？那么“是人未曾看见的，也是不能看见的”（提前6：16）这句话，他们又怎能解释说只是指父而言的呢？人睡觉的时候，难道就不是人了吗？那位能用身体的样式在做梦者的异象中表现自己的父，难道不能用同样有形体的受造者向醒着的人的眼表现自己吗？

就他之所以为他的实体说，固不能用身体的样式向睡觉的人表现，或用实在的身形向醒着的人显现；这不仅在父如此，在子和圣灵也是如此。有些人凭醒着的人所见的异象，相信只是子或圣灵而不是父向人的肉眼显现了，对他们我且不提圣书中许多章节及多种解释，足以使凡有理智的人都不至主张说，父从未曾可见地显给醒着的人看。我只提《圣经》所记载“主向亚伯拉罕显现”的一节（创18：1）。显现的不是一个，

或两个，而是三个人；他们当中没有一个比其他两个更高，或更有尊荣，或在行动上更有权威。那时亚伯拉罕也确实是醒着的，而且款待了他们。关于此事，主张父不显现的人又当如何解释呢？

35. 最后作一个总结。我们曾决定考察三个问题，第一个是：那藉着受造者的形象向先祖显现的是父，或子，或圣灵；还是有时是父，有时是子，有时是圣灵；还是独一的上帝三位一体，不分彼此。对经文各段的详尽考察，对经文中包含的神圣象征和“圣事”的谦逊仔细的思考，都使我们得到教益；除非上下文有什么可能的暗示，我们是不能僵化地决定三位一体中哪一位向这个或那个列祖或先知可见地显现过的。因为上帝的本性，或实体，或本质，不论你用什么名称指他的实在，都是绝不能被人的感官看见的；但我们必须相信，藉着受他控制的受造者，不仅子或圣灵，而且父都是可以用一种形象来向世人的感官展现自己的。既然解决了这个问题，我们就不如在此结束这拖得太长的第2卷，在随后几卷里讨论剩下的问题。

第 3 卷

奉差：天使的工作

序言

1. 相信我，亲爱的读者啊，我宁愿将时间花在有益的阅读上，也不愿写出东西来供别人阅读。若你不相信这一点，要求凭据，那就请你提供东西让我来读好了，它既要能够回答我的提问，又要能够直面我现在所面对的人们的提问。我这么做，一方面是因为我是侍奉基督的主教，一方面是为了热忱地捍卫我们的信仰，反对物质论的、不属灵的人的错误。这样，你们就能理解，我是多么乐于放下这一工作，叫我的笔度一次假了。

事实是，讨论这一主题的拉丁语著作在数量上是很可怜的，或至少是很难找到的；而我们的希腊文水平又不足以阅读并了解用这种文字讨论这一主题的书籍，至于从这类著作译出的少数材料，我不怀疑凡是值得我们搜求的，都已包括在内了。但是弟兄们向我所提出的要求是我不能拒绝的，我必要做他们的仆人，用我的舌和笔来为他们在基督里可称颂的探究效劳。舌和笔是拉着我的马车的两匹马，而仁爱则是御车者。我也要承认，我从写作中学到了许多前所不知的事。如是我的这项工作无论是对疏懒的读者，还是对博学的读者，都不是不必要的，而对许多既不疏懒亦不博学的人（包括我自己），则是必要的。

我从别人论这一主题的著作得了很大的支援和帮助，它们为我自己的反思提供了一个框架。不过，在从事探讨我认为能就三一独一至善的神加以探讨的事上，却只能接受神的劝勉，仰赖他的帮助。因此，若没有别的同类著作存在，此篇就给凡愿意也能够读的人有些东西念；若有别的同类著作存在，则这类著作越多，人们也就越易找到他们所寻之物。

2. 当然了，我希望我所有的著作，都不仅有虔诚的读者，还有直率的批评者。而对现在非常重要的探讨，我更是希望发现真理者多过反对真理者。但正如我不愿意我的读者被我所束缚，我也不愿意我的批评者

受他自己的束缚。前者不可爱我胜过爱大公教会的信仰，后者不可爱自己胜过爱大公教会的真理。正如我对前者说：“你不要信从我的著作，像信从正典《圣经》一样，倒是若在《圣经》中发现了以前所未相信的，就毫不犹豫地相信它，而且若在我的著作中发现了以前所未曾坚持的，若非确已了解，就不要坚持它”；我也对后者说：“你不要用自己的意见或辩论来批评我的著作，而是要用经文或不可辩驳的理由来修正它们。你若在它们里面发现了什么真理，那真理也并不就是我的。但你要了解并爱真理，使它成为你的和我的；若你找得出什么虚假来，虽然它曾经是我的（因为在过去我犯了错误），可是如今我们要避免它，叫它既不是你的也不是我的。”

第 1 章

扼要回顾，接着讨论第2卷第3章提出的三个问题中的第一个，在本章，设定他对《旧约》神显中天使活动的讨论框架，首先考虑上帝治理宇宙的一般秩序，特别提到首因和次因，并提到上帝在世界里的行动的显著的象征性。

3. 就让这第3卷以第2卷的终点为起点。扼要总结一下：我们先已证明，子并不因被父差遣就比父小，圣灵也并不因福音书中说圣灵被父和子所差遣就比父和子小。然后我们证明了：既然子被差遣到了他本来就在的地方，因为他来到了世间，而他本来就是在世中的（约1：10），既然圣灵也被差遣到了他本来就在的地方，因为主的灵充满世界，藉以知道众人的声音（智1：7），我们就得弄清楚，主被“差遣”，是不是因为他降生为肉体，从隐秘不可见的父的怀里出来，用奴仆的形象在人眼前显现；同时圣灵被“差遣”，是不是因为他像鸽子和火舌一样显现。所以他们之被差遣，意思就是指他们从隐秘的灵界以某种身形来到凡人的眼前；而由于父从未这么做，我们就只能说他差遣，而不能说他被差遣。

接着我们曾问：若父自己藉着向先祖显现的形象被彰显出来，我们为何不也说父被差遣呢？若在那时被彰显出来的是子，那么为何说他“及至时候满足，为妇人所生”（加4：4）才被差遣呢？因为在那时可见地显现的若是子，他就已被差遣了。但圣言假如要在成肉身时才可说是被差遣，那么圣灵从未曾成为肉身，为何经上也说他被差遣呢？若在古代的这些显现中被彰显的既不是父，也不是子，而只是圣灵，那么圣灵从前既被差遣了，为何说他等到福音时代才“被差遣”呢？

再次，我们曾将主题分为三个，以便更为系统地加以处理。第一个

主题在第2卷得到了说明，其他两个要在下面加以讨论。我们已经探讨而且决定，在古时那些形象和异象中显现的，不惟独是父，也不惟独是子，也不惟独是圣灵；若不是三位一体不分彼此的主上帝，便就是三位一体中的某一位了，这得根据上下经文的暗示来确认。

4. 现在我们要接着讨论第二个问题。这个问题是：上帝是随当时的需要特地造出一物，好叫人看见呢；还是早已存在的天使奉差代表上帝说话，从可见的受造物取了一种形体，显出来完成使命？或者是天使照着创造主所赐给他们的权能，随需要将他们自如地控制的身体（这身体不能反过来控制他们）变为他们所要的形象？讨论了这个问题后，我们就要照上帝所准许的，讨论开头所提出的问题，那就是：子和圣灵从前是不是也曾“被差遣”呢？如果是，那么那种差遣和福音书中所说的差遣有什么不同呢？或者子和圣灵从前都没有被差遣，一直要到子为童贞女马利亚所生，圣灵像鸽子或火舌显现出来，他们才被差遣了呢？

5. 我必须承认，我无力解决我刚才暗示到了的一个问题：天使是凭着他们自己身体的固有的属灵品质，来采取或适应低级物质，随意地将之变成某种形象，如同外衣一样，甚或变成真的，就如真的水被主变成了真的酒那样（约2：9）；还是他们将本己的身体随意改变，以达到行动目的？不管是哪种情况，都与目下的探讨没有直接关系。当然，我只是一个人，我不可能凭借直接的经验对这些事有第一手的知识，就像天使自己那样。事实上，我从自己和别人的经验知道，我的身体随着我意志的感受和情绪而变化，但天使比我自己更清楚这一点。我当然也可凭《圣经》的权威弄清这一点，不过幸运的是，这点并非必需的，否则我就会为了一个与目下问题无关的证明而将讨论拖得太长了。

6. 现下我们所要探讨的乃是：将形象显给人看，并使人听见话的，是不是天使？因为我们知道有形的受造者都受创造主的指挥，适时变成所必须变成的。服事你创造主的受造者，大有能力刑罚不义的人，但温和地使信靠你的人得益处。所以它就在那时变成各种形状，并服从他的恩典，照着那渴慕你者的心愿养育万物（智16：24，25）。因为上帝意志

的能力，甚至藉着属灵的受造者达到了在物质受造界制造可感可知效应的地步。全能上帝的智慧，“大有能力地从地极的这边达到那边，并且温和地治理万物”（智8：1），何处不随己意运行呢？

7. 须知，自然的秩序以各样的方式显示自身；所有方式都是遵循上帝的吩咐，但只要这是以稳定的规律发生改变的，就不会使人惊奇；例如以规则的或至少有规律性的间隔发生在天、海、地中的变化，不管事物或生或死，或起或落，或有规则地改变外形，都是如此。另有些改变，虽与此类似，但因其发生的间隔较长，就少为人知。这些事虽令许多人惊奇，但世俗的科学家却了解它们，而且由于它们在几代人的时间里会反复出现，因此也就为越来越多的受过教育的人所知，就变得不那么令人惊奇了。比如日蚀、月蚀、彗星、地震、怪物等等。它们无一不是出于上帝的旨意，尽管许多人看不到这一点。有些肤浅的哲学家存虚幻之见，把这些事归于别的原因。这些原因也许是真实的，但它们只是次因（第二因）、近因，而那较其他原因高一层的原因即上帝的旨意，他们却反而看不出来；他们又或提出虚假的原因和解释，不是从客观的研究来推导物体及其运动，而是从他们自己的猜测和错误的预设出发。

8. 不妨举例说明这点。人的身体有许多活体组织，有外形，有四肢，有健康的体质。灵魂则是上帝吹到这身体里的“气息”，是指挥身体的；这灵魂是理性的，所以尽管它是可变的，却能分有那不变的智慧。它就如此地在那自身同一者里面有份，他们就像《诗篇》所说的圣徒们那样，分有那自身同一者：他们就像有生命的石头那样，砌入了天上那永恒的耶路撒冷，这天上的耶路撒冷“是我们的母”（加4：26；来12：22）。诗人唱道：耶路撒冷被建为城，它所享有的是那自身同一者。^{*}（诗122：3）这里“自身同一者”是指那乃是上帝的至高不变的善，以及他的智慧和意志。另一首诗是这么赞颂他的：“天地都要灭没，你却要保持同一”（诗102：26）。^{**}

* 和合本后半句为“如同联络整齐的一座城”。

** 和合本为“你要长存”。

让我们设想有一个智慧人；他那有理性的心灵，已经与不变永恒的真理有份，所以他的一切行动都请教于这真理；并且除非他凭真理知道什么是当做的，他是不做什么的，好叫他因服从真理而做得对。假设这人的心耳听见神公义最高原则的呼召，去为慈善事业劳苦，以致成疾；他求医问诊，一个说病因是在于身体过于干燥，一个说是由于身体水气过多；两人之中，无疑有一个道出了真原因，另一人则必定错了，但两人都只论到了近因，即身体上的原因。但若查问干燥的原因何在，发现是这个人自加的劳苦，我们便找到了最终的原因，位于不变智慧本身之中，而智慧人既用爱心服事智慧，并服从智慧难以言表的命令，就负起了那自加的劳苦。因此惟独上帝的旨意才是那疾病的终极因。

现在我们假设这个智慧人在那虔诚的劳苦工作中雇用了别人，而这些人并不像他一样心甘情愿服事上帝，不过是为了得到酬金，以满足世俗的情欲，或为了避免世俗中的不便；又假设他因工作的需要使用了负重的牲口，就是绝无理性的动物，而它们劳动也绝不是因为想到了那善，而只是出于避苦求乐的本性；最后，假设他使用了工作所需的无知觉之物，如谷物、酒、油、衣服、钱、书等等——工作中所使用的所有这些有知无知之物，按照时空对他们的影响，无论是什么活动，消耗、修缮、破坏、复新或改变等，都有其原因，我要问的是，这些可见的和可变的事情，除了上帝无形不变的旨意之外，还有什么别的原因吗？神圣意志藉着义人的灵魂正如藉着智慧的宝库，来使用恶的和无理性的灵魂，有生命的和无生命的物体；上帝为这一虔敬、属灵的目的而起用的，首先就正是义人的又善良又圣洁的灵魂。

9. 我们用一个智慧人——虽然他还是有必朽的身体，并且他“所知道的有限”（林前13：12）——为例将这一点扩及一个由这种智慧人构成的共同体，或一个城市，甚或全世界，只要其中人类的事务是掌握在智慧人和那些完全服从上帝的虔诚人手里。不过，这一幸福景象尚未存在，因为我们应该首先在人生逆旅中受训练和管教，好认识温柔和忍耐的力量。我们要思念天上的国，就是因我们在地上作客旅所远离的国。

在那里“上帝以诸灵为天使*，以火焰为仆役”（诗104：4）。他的旨意，在天上彼此和睦友好由一种属灵的爱火联合为一的诸灵中，是如同在自己的家里和圣殿中坐在高矗圣洁秘密的座位上一样，从那里通过受造者最规律的活动将自己渗透万物，先是渗透属灵，后是渗透属物的，并且照着智慧本身不变的美意来使用一切，不管是物质的或非物质的，不管他们是有理性的还是无理性的，不管他们因得了他的恩典是善的，还是由于他们的意志而是恶的。

但正如较粗劣之体是由较灵活之体治理的，同样凡是体，就都由活灵治理；而没有理性的活灵，是由有理性的活灵治理的；至于那有过失犯罪的有理性的活灵，则是由虔诚公义的有理性的活灵治理的；而后者又是由上帝自己治理的。所以宇宙万有都是由创造主治理的，因为万有都是“本于他，倚靠他，归于他”（罗11：36）。由此可知，上帝的旨意乃是一切物类和动物的最先和最高的原因。因为凡可见的和可知觉的事，莫不都出于至内、至不可见、至不可测的统治者的命令或准许，都是按照那使万有得赏或受罚、蒙宠或遭报的难以形容的公义而出来的。

10. 使徒保罗虽然是担负着那压迫灵魂必朽坏的身体（智9：15），虽然只是仿佛“对着镜子观看，模糊不清”（林前13：12），“情愿离世与基督同在”（腓1：23），自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是“我们的身体得赎”（罗8：23）；然而他还能很有意味地传主耶稣基督，一方面用他的舌头，另一方面用他的书信，再一方面用主身体和血所设立的圣礼。（因为我们决不称使徒的舌头、书卷、墨、他所说的话、他在羊皮上所写的字为基督的身体和血；而只将我们从地里取来，用神秘的祈祷祝谢，然后按理领受以滋养我们的灵命，以纪念主为我们受死的饼酒，称为圣餐。这圣餐虽是有形地由人手所带来，却是由上帝的灵无形的运行才成了一大圣礼的。因为上帝凡在这事上所行的，都是藉他最初发动他仆人们无形的力量，无论是他们的心灵，或是受他控制的隐藏之灵的服

* 和合本为“以风为使者”。

役。)如是，上帝在创造天、地、海、空气的时候，也按他的旨意造有形之物，好在它们里面照他认为相宜的，将自己彰显出来，但不是将他的实体显现出来——这实体是完全不会改变的，比他所造的诸灵都更内在更崇高——又有什么可惊奇的呢？

11. 掌管属灵和属物万有的，是上帝的权能，他命令海水在每年若干日子中达到高潮，化作雨水倾泻在地表。但以利亚之祈天降雨，却是神迹。他祈雨之前，天久旱不雨，饿殍遍地。天空本毫无下雨的迹象，但神的仆人一祈祷，就有倾盆大雨降下来，显出了上帝的权能。这就是神迹（王上18）。同样，平常打雷闪电也是上帝的作为。但在西奈山上打雷闪电却属异常，不过那些声音并不是混乱的，而是明确无误的证明，人所听到的声音不只是气候的突变，而是有意义的信号，因此它们就成了神迹。（出19）

人栽种浇灌，上帝使之生长（林前3：7），所以除了上帝以外，谁叫汁液从葡萄树的根到葡萄中成为酒呢？但主一吩咐，水立刻就变成酒，甚至愚人也承认，神的权能被彰显出来了（约2：9）。除了上帝以外，平常谁使树木有叶有花呢？可是当祭司亚伦的杖开了花，神就向怀疑的人类说了话（民17：8）。此外，地上的物质使各种树木长成，使一切动物有肉体。除了那说地要生出活物来的上帝以外（创1：24），谁创造它们呢？谁又掌管指导他所造的那些东西呢？可是，他将摩西的杖在瞬间一变成蛇，这种改变乃是一个神迹，因为这种物变是异常的（出4：3）。那使蛇暂时有生命的，就正是使各种活物出生就有生命的。

当人临死，那将他们的灵魂还给他们的尸体的，不正是当初那将生命赐予母腹中的肉、使之出生的吗？当这类事情川流不息，从隐至显，又从显至隐，依循常轨时，它们就被称为自然的；而当它们为着训海人的缘故，而以异常的形式表现出来时，就被称为神迹（徒2：11）了。

第2章

讨论魔鬼所行的奇迹问题，特别提到法老的术士们，这种事之不能贬低上帝第一因的神圣旨意和独一无二的创造之功，可以从雅各为拉班养羊时做的试验看出来。

12. 在这里可能有一个困难：为什么这类奇事也可由魔术变出来呢？因为法老的术士也使杖变作蛇，并行了类似的事。可是令人奇异的，就是那些术士能使杖变作蛇，但一到最小的虱，却完全失败了。这击打骄傲的埃及人的第三个灾祸，即虱，是最小的飞物，然而术士们一筹莫展，说：“这是上帝的手指”（出8：19）。*由此我们知道，魔术的权能，乃是出于那些犯了罪、从高天纯洁的居所被扔到最深的黑暗如同囹圄中的天使和空中掌权者；但他们除了从上头所给的权能（约19：11）以外，什么也不能做。上帝给那权能，或是要欺骗者受骗，即如那击打埃及人也击打术士的权能便是，好叫他们在施行法术上似乎是可佩服的，却被上帝的真理定了罪；或是要教训相信的人，免得他们要行这样的事，好像这很了不起一样，因此《圣经》也将它们给我们传下来了；又或是要操练、证实并彰显义人的忍耐，就如在约伯的例子那样。约伯丧失了他所有的财产，连他的儿女和自己的健康，正要归功于撒旦行奇迹的能力（伯1—2）。

13. 然而我们不得因此就以为，有形之物服从那些恶天使的吩咐；它们倒是服从上帝的吩咐的，上帝在他崇高、属灵、不变的智慧里决定给

* 和合本“手指”译为“手段”。

予他们这一权能。因为甚至水、火、土都服从那些被罚到矿井里劳改的恶人，好叫他们可以照常随意使用它们。我们也不得因为术士们靠恶天使之助变出了蛙和蛇来抵挡上帝之仆，就称恶天使为创造者。创造它们的并不是他们。凡生来有形可见之物，其种子都潜藏在这世界的有形元素中。当然有许多动植物的种子是我们的肉眼能看见的；但这些种子的种子却是隐藏着的，正是从它们那里，创造主一吩咐，水就产生出最早的水族和飞鸟，而地也生出最早的芽，各从其类，以及各种活物，各从其类（创1：20—25）。当初上帝创世时，这一种子的繁衍力并没有耗尽；它们有时缺乏相应情境的组合，因而不能运用它们的繁衍力来产生并保存它们的种类。*

试想最小的苗也是种子，若适当地将它置于土中，它就会长成树木。但这苗是从我们可以看见的一粒更细的种子生出来的。但这粒种子又出于另一种子，这种子我们的肉眼虽不能见，却可理智地推测到它的存在，因为除非那些元素里面有这种能力，从地里就决不会产生了未先下种的物品来；也决不会产生了未先经公母交配便有的许多物来；无论是生在地上的，还是水中的，它们都成长，并且彼此配合产生后代，但它们本身原来是不由前代相配而发生的。蜜蜂无疑也不是由交配产子，而是用它们的口收集散在地上的种子。这些看不见的种子的创造者，乃是创造万有的主自己。因为凡出生看得见的东西，都是从隐藏的种子起源，并且按照原始的程序继续生长，成就其独特的形态的。

所以，正如我们不称父母为人的创造者，也不称农夫为谷物的创造者——虽然上帝是藉着他们外在的劳动而内在地创造它们的——同样，我们也不允许称恶天使或善天使为创造者，纵使他们由于他们知觉上和身体上的灵敏，知道我们所不知道的东西的种子，因而能通过调和元素将它们发散，于是有机会使事物以新奇的方式产生和加速生长。但是除非上帝命令，善天使是不会做这些事的，除非上帝准许，恶天使是不能

* 奥古斯丁认为上帝先是创造了万物之种“相”（*rationes seminales*），种相在时间中实现为物种，这一实现是需要适宜的外部环境的。

妄做这些事的。因为恶者的恶毒使自己的意志错误；但他们的权力却是正当地受自上帝的，这权力或是为了使他们自己受罚，或是为了使恶人受罚，或是为了叫善人得荣赞。

14. 所以使徒保罗将上帝内在创造之工与受造者外在之工加以分辨，他举农业为例，说：“我栽种了，亚波罗浇灌了，惟有上帝叫它生长”（林前3：6）。所以就我们基督徒的生命而言，除了上帝以外，谁也不能使我们称义，可是人人都能在外表上传福音，善人是怀着真心，恶人则是怀着假意（腓1：18）；同样，就创造可见之物而言，上帝是从内工作，但外表的行为，无论是善恶天使或人的，甚或是任何一种动物的，都按照他的绝对权力，按照他所分配的禀赋和赋予他们的各种嗜好，按照他所造万物的性质而被使用着，正如农业之于土壤那样。所以我不能将那由魔术召来的恶天使称为创造青蛙和蛇的，正如我不能将种地的坏人称为创造庄稼那样。

15. 雅各并不因为将各色的枝子插在水沟里，使羊对着枝子交配（创30：41），便称为有斑点的羊群的创造者。羊群本身也不能说创造了它们的杂色小羊；因为杂色的印象由于它们望着有色的枝子而生动地附着于它们的灵魂里，禁不住地影响了它们的身体（身体由灵魂而得活力），使小羊从被孕育之时起就受到了这印象的影响，从而生成为杂色的。身和心彼此影响对方，乃是由于理性原型的和谐，后者不变地居于神的智慧中，不受空间的限制。智慧本身虽是不变，却非高高在上，远离存在之物，而是居于变动不居的存在者之中，因为无物不是由它所造。那创造万有的上帝的智慧，他那不变无形的旨意，使小羊而不是使枝子从羊群生了出来；被孕小羊的颜色受枝子的杂色所影响，乃是由于受孕羊群的灵魂通过眼睛受了外面的影响所致，但羊的胚胎之形成，乃是由于它自创造者接受了内在的专有的“程序”，创造者的力量才在其存在的内在根源处起作用。*

* 谓上帝乃是羊之为羊的创造者，但羊之形成的过程中，也受一些外界的影响。

16. 毕竟，从一切原因最内在最高的中枢创造并掌管万有——这是惟独创造主上帝才能做的——是一件事；就他给每一物的力量和天赋从外加以操作，使那受造者在此时或彼时这样或那样生长出来，又是一件事。万物在起初业已造成，但到时机成熟才发生出来。正如母亲怀胎，世界本身也孕育着那生出万物的原因；这些原因无非是由那最高的存在所创造，而在这存在中既没有什么发生或消亡，也没有什么开始存在或止息。外来的原因虽不是自然的原因，可是按照自然来发生效力，好叫那些包藏在自然怀中之物可得以发出，在外表上被造成，并依照各自的限度、数目和重量而得以发展，这是按照它们从那依照万物的尺度、数目和重量管理万物（智11：20）的主暗暗接受的。运用这种外因，不仅是在恶天使的能力之内，也是在恶人的能力之内，正如我以上用农业为例所证明的。

17. 可能有人觉得，这一解释难以说明动物产生时怎么就忽然有了生命之灵，以及趋利避害的本能。我们必须考虑，又有多少人知道要产生某个动物，其体内最佳的动、植物成分比例为几，以及如何配备正常的器官之汁液呢？显而易见，没有人敢宣称自己是这动物的创造主。所以，若是连恶人都能知道某种虫子和蝇从何而生，则恶天使对事物隐藏的种子既然看得更清楚，那么他们知道蛙与蛇从何而生，并通过恰当的隐藏的过程和运动而将这些种质组合，使它们被创造出来（而不是创造出它们），又有什么可大惊小怪的呢？

通常人们对他们常做的事不会感到惊奇。若有人对那些蛙和蛇之突然生成的过程感到惊诧，就不妨想想照人的尺度也能办成的事。何以同一物产生虫子，在夏天比在冬天要快，在热带比在冷处要快呢？但是人发现难以产生这一类的效果，因为他们缺乏必要的知觉上的敏锐，并且由于他们属地的迟钝的身体而不能迅速地行动。但就天使来说，他们愈易从元素中求出近因来，就愈在这种工作上有令人惊奇的速效。

18. 但惟独创造主才是这些事的主要塑造者；只有他才能从最初规定所存万物的限度、数目和重量；他就是独一的创造主上帝，凭他难以言

表的权能，这些天使若得着准许，就能行他们所行的事，若得不着准许，就什么也不能行。术士们能变出蛇与蛙，却为何不能变出最小的蝇来，惟一可能的原因，我以为就是上帝禁止他们这么做，上帝的禁止是通过圣灵的工作传达的。术士们自己也承认这一点，说：这是上帝的手指（出8：19）。不过困难在于确认，这些大使可凭着本性做什么事，由于神的禁令而不能做什么事，以及他们本身的限度又限制他们做什么事。实际上，除非他们得了使徒所说上帝的恩赐：“又叫一人能辨别诸灵”（林前12：10），我们是不能确认的。

例如，我们知道人能走，可是他若未得准许，他就不能走；但他虽得准许，他必不能飞。同样，这些天使得到更有权能的天使准许（在上帝的指示下），就能行某些事；但是他们即使得了准许，也不能做某些事，因为上帝藉着限制他们本性的限度而禁止他们做这些事。另外，他还常常不准许善天使行他们从他得了权能有能力行的事。

第3章

更切近地考察藉天使之功而成的奇事的意味，对比《旧约》中先知之言行的意味。

19. 所以，我们现在不提那些定期地在正常自然秩序中出现的有形之事，例如星之起落，动物之生死，种子和幼苗之繁杂，水气和云雾，雪和雨，雷和电，霹雳和冰雹，风和火，冷和热，等等；也不提在自然秩序中罕见之事，如日蚀、月蚀、彗星、怪物、地震，等等；不提这些首因和最高因只能是上帝旨意的事——因此《诗篇》作者在提到火与冰雹、雪和雾气、狂风之后，要补充说：它们成就他的命令（诗148：8），免得有人以为这些事是偶然的或仅是由物理的原因，甚至是由属灵而与上帝的旨意无关的原因所造成的——然而，除我刚才所说的这些事外，还有另一种事，它们虽是同样地发生在物理领域，但是它们达到我们的感官，乃是向我们宣布上帝的旨意，因而被恰如其分地称为神迹或记号。不过，上帝本身的位格并不在主上帝向我们所宣布的一切事里面表现出来。当其位格表现的时候，有时显示为天使，有时显示为不等同于天使的某种外表或样子（尽管事是由天使执行的）。在后一种情况里，有时是一种本来早已存在的身体，被用来显示，有时则是特意创造出来，事成之后就不复存在。

相似地，当人报告信息时，他们有时代上帝发言，说：主说，或主如此说（耶31：1，2），等等。有时则不用“主”一字，而是扮演上帝的角色，代表上帝自己说，例如：“我要教导你，指示你当行的路”（诗32：8）。因此，先知不仅在言语上，有时也在行动上代表上帝。例如亚

希雅代表上帝，将他的衣撕成十二片，分十份给所罗门王的臣仆，即给将来以色列的王（王上11：30，31）。有时也取一物为记号，这物当然不是先知本身，而是地上已经存在之物；例如雅各睡时以石为枕，做梦醒来，立石为记（创28：18）。有时特为此目的造什么东西，或持续一个短时期，如往日在旷野所举起的铜蛇（民21：9），和今日所用的文字；或使命一完成，也就成为过去，如圣餐用的饼，在领受圣餐后就消耗没了。

20. 但人们都知道，这些事虽可被尊为圣事，却是由人行出来的，因此它们不足以使人惊为神迹。至于天使所行的事，则对我们越是困难和神秘，就越是令人感到惊异，尽管它们对天使自己而言是十分容易寻常的事，因为它们是由他们自己做的。

天使可以上帝之名对人说话，如“我是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝”（出3：6）——此前《圣经》刚刚说过：“主的使者向摩西显现”（出3：2）。人也可以上帝之名说话，如“我的民哪，你当听，我要劝戒你。以色列啊，我是主你的上帝”（诗81：8，10）。杖被取来作记号，被大使的能力改变为蛇；虽然人没有那能力，可是一块石头也被人取来作同样的记号。在人的行为和天使的行为之间，有天壤之别。天使的行为值得惊奇，也值得了解，而人的行为只值得了解。也许被理解成这两种记号的意义的，乃是同一个东西；而两种记号的质性却大为不同——正如用金和墨来写上帝的名，前者更为昂贵，后者却反是；可是二者所表的却都相同。

虽然那从摩西的杖变成的蛇与雅各的石头同表一事，可是雅各的石头所表之意却比术士的蛇所表为佳。正如浇油在石头上，是表基督在肉身用喜乐油膏胜过他的同伴（诗45：7）；同样摩西的杖变作蛇，是表基督自己“存心顺服，以至于死，且死在十字架上”（腓2：8）。因此经上有话说：摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来；叫一切信他的，不至灭亡，反得永生（约3：14，15）；正如凡仰望在旷野所举之蛇的，就不至被蛇咬而死（民21：9）。因为“我们的旧人和他同钉十字架，使罪身

灭绝”（罗6：6）。所谓蛇是指死而言，这死是蛇在乐园里造成的（创3）。这种语气表示由因所产生的果。所以杖变作蛇，表示基督进入死；蛇又变作杖，表示基督和他的身体——即教会——整个地复活了；而这要在末日成就，是由蛇尾所表示的，这尾由摩西拿着，就仍变为杖（出4：4）。

术士的蛇，则表示那些死在世界中的人。他们除非因信基督而好像被他的身体所吞（出7：12），进入他的身体，是不能在他里面再活过来的。所以像我所说，雅各的石头所表示的，比术士的蛇所表示的要佳。可是术士的行为更令人惊奇。但这种区别对所了解的事没有什么妨碍；恰如一人的名字用金写就，而上帝的名字却由墨写成。

21. 再来看云柱和火柱。即便它们显示了主或圣灵，人们又怎能知道天使是怎样造了或取了哪些形体来表达他们所传的信息的呢？恰如婴孩并不知道那放在圣坛上在祝谢后领受的圣餐，是从何而来或怎样做出来的，或如何起到了宗教的用途的。假如他们永远不从自己或别人的经验来学习，也从来没有看到过这种东西（惟有通过参加圣餐礼才能看到），他们是不会知道的。但若有最高的权威告诉他们圣餐是谁的血和肉，他们就会想到主就是以这种形式向他的门徒显现的，想到这肉就是被矛刺过的，这血就是从他被刺的肋旁流出来的（约19：34）。

不过，我得记住自己的限度，也要提醒弟兄们记住自己的限度，免得人的软弱不自量力，趟入不能承担的深水之中。因为天使怎样做这些事，或不如说，上帝从他至高之权的隐秘宝座上怎样通过天使做这些事，甚至通过恶天使做这些事，无论他是加以准许也好，命令也好，强迫也好；我既不能用眼看透，也不能用理性的凭据弄清楚，也不能用心智去了解，因而我不能像一位天使，或先知，或使徒那样，对凡论这些事所可能提出的一切问题，予以肯定的答复。“因为必朽的人的思想总是失败的，我们的计谋总是无定的。这必朽坏的身体压迫灵魂，这属土的身体抑下多虑的心。我们对于世事难以测度准确，就是在我们面前的事，我们也须劳苦去寻天上的事，谁能识透呢？”（智9：14—16）。接下去是：“除非你赐智慧，从天上降下圣灵来，谁能知道你的旨意呢？”（智9：

17)；所以我们不能探究天上之物，仿佛知道如何按照天使身体的特殊性给他们分类，或辨别他们身体行为的模式似的；不过，照着从上头给我们所差上帝的灵，和给我们心灵所赋予的恩典，我敢大胆地说，父上帝、他的言以及他的灵（他们在存在和身份上是一个上帝）都是永不改变的，更是看不见的。有些事无疑是可改变的，却是看不见的，比如我们的思想、记忆、意志，以及一切无形体的受造者；但没有一件看得见的事，是不改变的。所以父、子、灵上帝的实体，或说得更好些，上帝的存在（*essentia*）（我们以我们有限的、片面的人的方式来如此理解父、子、灵），既是永不改变的，其本身也是永不能看见的。

第4章

用经文来证明《旧约》神显中天使是第二级的执行者，这些经文主要出自《新约》，但也出自己在本书第2卷详解的某些《旧约》中的段落（作者对之进行了简要的反思）。

22. 与此相应，上帝向《旧约》列祖显示，将自己的拯救大计适时展现时，不管列祖们看见的是什麼，我们都清楚，这显现总是借助受造物才成就的。虽然我们不知道上帝怎样借助天使显现，但我们还是得说显现是藉着天使；我们之知道这点，并非是由于自己聪明，我们不要“看自己过于所当看的”，而是要照着上帝所分给我们信心的大小，看得合乎中道（罗12：3）；“我们也信，所以也说话”（林后4：13）。因为《圣经》的权威尚存在，我们的理智就不当离开它；我们不应离开圣言稳固的基础，免得在那既不以身体的知觉为主，也不为真理的清晰理性所照射的事上，走上了臆想的悬崖。

当《希伯来书》将《新约》与《旧约》按不同时代的要求加以区分时，作者极其清楚地说，不仅《旧约》中那些有形的事，而且话语本身，都是天使之功。作者说：所有的天使，上帝曾否对哪一个说，“你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳？”天使岂不都是服役的灵、奉差遣为那将要承受救恩的人效力吗？（来1：13，14），由此可见，这一切的事不仅是藉天使做成，而且也是为我们做成。那就是说，为我们得永生的基业，成为所应许的上帝子民而做。正如使徒对哥林多人说：他们遭遇这些事，都要作为鉴戒，并且写在经上，正是警戒我们这末世的人（林前10：11）。然后，他清楚地显示了，从前藉着天使传的话，如今却藉着子说出来了：

所以我们当越发郑重所听见的道理，恐怕我们随流失去。那藉着天使们所传的话，既是确定的，凡干犯悖逆的，都受了该受的报应，我们若忽略这么大的救恩，怎能逃罪呢？（来2：1），若是你问，“什么救恩呢？”他就会表明他现在所说是《新约》，就是那并非藉着天使们，而是由主所说的话，所以他说：这救恩起先是主亲自讲的，后来是听见的人给我们证实了；上帝又按自己的旨意，用神迹奇事和百般的异能，并圣灵的恩赐，同他们作见证（来2：3—4）。

23. 也许你会问，“那么为何经上记着说，‘主对摩西说’，而不说，‘天使对摩西说’？”因为传话人宣布审判官的话时，人们通常并不记录传话人如何如何说，而是记录审判官如何如何说。同样，先知说话时，我们虽是说先知说了，意思却无非是指主说了；并且我们若说，主说了，我们并不将先知撇在一边，而仅是强调是谁藉着先知在说。事实上，关于摩西荆棘丛遇主的整段经文，在说“主说”时就显明了是主的天使在对他说，这我在上面已证明过了。但有些人想证明这天使就是上帝之子本身在说话，因为他被先知称为（一位）天使（赛9：6），即指他是父的传话人——也是他自己意志的传话人。对这种意见，我想最好是从《希伯来书》引一段更明显的经文来加以反驳，因为这段经文并不是说一位天使，而是说“天使们”。

24. 司提反也在《使徒行传》中讲到了这些事，所用语言和《旧约》差不多。他说：诸位父兄请听，当日我们的祖宗亚伯拉罕在美索不达米亚，荣耀的上帝向他显现（徒7：2）。为免有人认为那时荣耀的上帝本身向人显现了，他就接着说是一位天使向摩西显现了：摩西听见这话就逃走了，寄居于米甸；在那里生了两个儿子。过了四十年，在西奈山的旷野，有主的一位天使从荆棘火焰中向他显现。摩西见了那异象，便觉稀奇；正进前观看的时候，有主的声音说：“我是你列祖的上帝，就是亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝。”摩西战战兢兢，不敢观看。主对他说：“把你脚上的鞋脱下来……”（出2：15—3：7；徒7：29—33）。显然，《创世记》里所说的亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝，

在这里既被称为天使，又被称为主。

25. 也许你会说，主是通过一位天使向摩西显现的，但在向亚伯拉罕显现时，却是亲自出场的。对此，我们不要找司提反，而要找司提反所根据的经文来解决。是不是因为经上记着说主上帝对亚伯拉罕说（创12：1），稍后又说主上帝向亚伯拉罕显现（创17：1），我们就得说，这些事不是藉着天使而成的呢？即便一段相似的经文说：“主在幔利橡树那里，向亚伯拉罕显现出来，那时正热，亚伯拉罕坐在帐篷门口”（创18：1），紧接着又说：“举目观看，见有三个人在对面站着”（创18：2）——对这些经文，我们已经说过了。这班人既不愿从字句求得意义，又易把自己从意义到字句摔倒，那么他们除非承认三人是天使，像后文所表明的那样，他们怎能解释上帝在三个人形里显现呢？只是因为经上没有说，“一位天使向亚伯拉罕说话或显现”，他们就能说，摩西所见所闻是藉一位天使成就的，但摩西所见所闻却是上帝的实体本身——只因经上没有提到“一位天使”吗？

倘若在提到亚伯拉罕时，也相关地提到一位天使，那又怎么解释呢？下面是他受命献上儿子为祭的故事：“这些事以后，上帝要试验亚伯拉罕，就呼叫他说，‘亚伯拉罕！’他说，‘我在这里。’上帝说，你带着你的儿子，就是你独生的儿子，你所爱的以撒，往摩利亚地去，在我所要指示你的山上，把他献为燔祭”（创22：1，2）。这里所提的确是上帝，而不是一位天使。但稍后经上又这样说：“亚伯拉罕就伸手拿刀，要杀他的儿子。主的使者从天上呼叫他说，‘亚伯拉罕！亚伯拉罕！’他说，我在这里。天使说，你不可在这童子身上下手，一点不可害他”（创22：10—12）。

对此，他们又当何解？难道是上帝命令杀以撒而一位天使却加以禁止么？难道是父亲（亚伯拉罕）反对上帝杀他儿子的命令，顺从那吩咐他爱惜儿子的天使么？多么可笑而站不住脚的观点呀！《圣经》不给这种粗陋卑劣的解释留任何余地，因为《圣经》立刻补充说：“现在我知道你是敬畏上帝的了，因为你没有将你的儿子，就是你独生的儿子，留下不给

我”（创22：12）。所谓“我”，除了是指那命令杀以撒的，还指谁呢？那么亚伯拉罕的上帝就是天使了，不是吗？或不如说天使代表了上帝。接着看下去，确是极清楚地提到了一位天使。再看下去：“亚伯拉罕举目观看，不料，有一只公羊，两角扣在稠密的小树中，亚伯拉罕就取了那只公羊来，献为燔祭，代替他的儿子。亚伯拉罕给那地方起名叫‘主看见了’，直到今日人还说，在山上主被看见了”（创22：13）。*（稍前上帝藉着一位天使说：“现在我知道你是敬畏上帝的了。”这不是说，上帝那时才知道了，而是说，上帝使亚伯拉罕知道他有怎样坚强顺从上帝的心，甚至宁愿牺牲自己的独子。这是由因指果的形象的说法。例如说，冷是麻木的，因为它把人冻僵。所以经上说上帝知道了，是因为他使亚伯拉罕知道了。若不是他的信仰由这样的试验证实了，他也许不会知道他自己”的信仰坚定。因此这里“亚伯拉罕给那地方起名叫‘主看见了’”，意思就等于，“主使他自己被看见了”。经文接着说：“直到今日人还说，在山上主被看见了。”）

这里天使被称为主，显然是因为他代表了主。接下来的经文里，天使完全在以先知的风格说话，清楚地显明了上帝是在藉着天使说话：“主的使者第二次从天上呼叫亚伯拉罕说，主说，你既行了这事，不留下你的儿子，就是你独生的儿子，我便指着自已起誓说……”等等（创22：15—16）。“主说”，这一表达式乃是先知们所惯用的，以显示他们是主的喉舌。不过，也许是上帝的儿子在说“主说”，即指父说，而子不过是父的天使？但是持这种意见的人，难道就看不到亚伯拉罕招待天使的故事里的那三个人给他们带来的困难吗？在那里经文是这么说的，“主向他显现”（创18：1）。他们还能坚持说那三位既被称作三个人，就不能是三个天使吗？他们应该读一读但以理所说的“看见那人加百列”（但9：21）这样的话。***

* 和合本中“主看见了”为“主以勒”，意思是“主必预备”。

** 指亚伯拉罕。

*** 加百列本为大天使，但经文在这里称他为人。

26. 还是让我们及早用另一最明显最有力的证据来堵住他们的口吧。这里不是说一位天使，也不是说多位人，而是说天使“们”；这里不是说有一句话通过天使们传了出来，而是说律法本身通过天使们宣布了。凡信的人，绝没有一个怀疑这律法是上帝赐予摩西，来予理以色列人的，而且是藉着天使们传的。所以司提反说：“你们这硬着颈项、心与耳未受割礼的人，时常抗拒圣灵；你们的祖宗怎样，你们也怎样。哪一个先知没有受你们祖宗逼迫呢？他们也把预先传说那义者要来的人杀了；如今你们又把那义者卖了、杀了。你们受了天使们所传的律法，竟不遵守”（徒7：51—53），还有什么比这更清楚的呢？还有什么权威比这更强硬的呢？固然律法是藉着天使们传给那百姓的；但主耶稣基督的降临是由律法预先准备并宣布了的；而他自己，上帝的言，是奇妙难以形容地寓于传律法的天使们里面的。因此基督在福音书里说：“你们如果信摩西，也必信我，因为他书上有指着我的话”（约5：46）。

所以主在过往的那些日子里，藉着天使们说话，并且正是藉着天使们，上帝的儿子、亚伯拉罕的后裔、那要来的神人之间的中保，准备着他自己的来临，叫人接受他，承认自己的罪，因他们未遵守律法而被律法定为干犯律法的。因此使徒也对加拉太人说：“律法是什么有的呢？原是为过犯添上的，等候那蒙应许的子孙来到，并且是藉天使们经中保之手设立的”（加3：19），就是说，藉天使们经他自己之手设立的；因为他之降生不是命定的，而是由于他自己的权能。当圣保罗说“中保”时，他不是指天使中的一位，而是指俯就为人的主耶稣基督自己；这可从他的另一段经文见得分明，“只有一位上帝，在上帝和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣”（提前2：5）。

这正是逾越节宰杀羊羔的意义所在（出12）；律法中这些事的意义就在于，基督预表了他在肉身降临、受苦，并且复活，而这律法是由天使们传的。父、子、圣灵真是藉着天使们显现。天使们表达上帝，有时为父，有时为子，有时为圣灵，有时无分彼此。即便他以可见可闻的方式显现，也不是他自身的实体显现而是藉着他的受造者显现。人若想见那

一实体，就得用所有这些眼见耳闻的事来洁净其心。

27. 我想我们的讨论已经充分地证明了本卷所要显明之事。我们凭着人所能有，或不如说，我所能有的理性，又凭着《圣经》所显明的坚定权威，已经确定，在我们的救主言成肉身之前，凡说到上帝显现给列祖们的地方，列祖们所听到的声音，所看到的现形，都是天使们的作为。他们要么是代表上帝说话行事，像我们已指明先知们常行的那样，要么从别的受造者取了可以象征性地将上帝向人表现的形象，像《圣经》多次表明先知们也曾用过的那样。

不过现在，当主为童贞女所生，当圣灵仿佛鸽子降下，并在主升天以后，当五旬节那天，如火舌和响声从天上现身之时，向有死之人的身体感官呈现的，并不是与父同等同永恒的上帝之言的实体，也不是与父和子同等同永恒的、父和子的圣灵的实体，而是可以这些方式形成、创生之物。所以，我们还得看看，在《旧约》的神显与圣子、圣灵专有的现身之间，有什么差别，即便后者也是藉可见的受造物而成就的。不过，将这一问题留给下一卷来讨论，也许会更方便一些。

第 4 卷

奉差：中保的工作

序言

1. 人通常以认识属地和属天之事为宝贵。不过人类中的精英，却更看重认识自己；而认识到了自己的软弱的心灵，则比如下一种人更配得敬重：他们丝毫没有意识到自己的渺小，反而一心外驰，探究星辰运行的轨道（有的人还真的弄明白了），同时对他们自己应循的健康、力量之轨却愚昧无知。设想有人被圣灵的温暖感动归向上帝；因爱上帝而自视卑贱；他心中愿意、却不能够来到他面前，于是就在上帝的光照中打量自己，发现自己，认识到他自己的疾病不能与上帝的纯洁混合。他就感觉到，向上帝哀哭，再三求他发怜悯，直到上帝将他从惨境中救拔出来，乃是安慰，而且他之祈祷是存了信赖的心，好像已经从惟一的救主和光照者接受了救恩所白白地应许的恩赐——这样的一个人，如此行动，如此哀恸，就不会因知识而自高自大，因为有爱心来造就他（林前8：1）；因为他宁愿认识自己的软弱，强于知道世界的堡垒、地的根基、天的顶点。他因得了这种知识，也就得了忧伤（传1：18）；但这忧伤乃是流亡在外者因思念他的故乡和故乡的创立者他至福的上帝才感到的。

主我的上帝啊，我作为这种人中间的一员，在你基督的家中，在你贫穷的人里叹息，求你将你的饼给我，去答复那些不“饥渴慕义”（太5：6）反而吃得过饱的人。但那使他们饱足的乃是他们自己的臆想，不是你的真理。他们扔弃了你的真理，因此就坠落到了自己的虚空中。我自己深觉得人心所产生的幻象是怎样繁多——而我自己的心除了是人的心，还是什么呢？因此我祈求我心的主上帝（诗73：26），叫我不至将任何这些虚幻当作确实的真理来写入这些篇章，而要将他吹在我身上的真理的气息传入这些著作，尽管我是从他眼前被隔绝的（诗31：22）。我正努力沿着他在他独生子神圣的人性中所开的路，从远方（路15：13）还乡；尽管我是必改变的，但我吸入的他的真理越深，就越清楚地感到它没有什

么是变化的；它既不像物体在时空里变化，也不像我们精神游移不定的幻象，只在时间里变化（也可说半空间化地变化），也不像我们的推理那样只在时间里不在空间里（甚至不在想像的空间里）变化。因为上帝的本质，上帝由以是其所是的，无论是在永恒上，真理上，还是在意志上，都是绝对没有变化的；在他那里，真理是永恒的，爱是永恒的；在他那里，爱是真实的，永恒是真实的；在他那里，永恒是有爱的，真理也是有爱的。

第1章

人的需要，神的回应，言成肉身与救赎之间的和谐关系，在救赎中，基督作为神人之间的中保，遵循着1/2的基本的和谐比例，基督的死与复活如何既是我们灵性的死与复活的象征，又是我们身体的死与复活的榜样。

2. 尽管我们已被从这一不变的喜乐里放逐，却没有被如此彻底地割绝，以致我们不再在尘世中追寻永恒、真理、福祉了——因为我们既不想死，也不想受欺，也不想受扰。所以上帝就显出适合我们逆旅所需的征象，规劝我们，我们所寻求的并不在斯世，我们须从斯世斯物回到万有之源——若它不是万有之源，我们也就不会在这里寻找这些东西了。

首先我们得要知道，上帝是多么地爱我们，以免我们因绝望而不敢上升到他那里。我们也需要知道，他所爱的我们乃是怎样的人，免得我们夸耀自己的价值，离他更远。因此他叫我们依靠他的力量前行，好叫爱心在软弱的谦卑中得以完全。《诗篇》指明了这一点，说：上帝啊，你乐意降下大雨；你产业以色列软弱的时候，你使他完全（诗68：9）。*所谓乐意降下大雨，无非是指恩典，它并非功德的报酬，而是白白赐给的；这也是它被称为恩典的原因。他不是因为我们配得而必须给我们，而是因为他乐意才给我们。知道这一点后，我们就不会信靠自己了，这就是所谓软弱的意义。但那使我们得以完全的，就是那也使徒保罗如是说的：“我的恩典够你用的；因为我的能力，是

* 和合本中没有“乐意”，“软弱”为“疲乏”，“完全”为“坚固”。

在人的软弱上显得完全”（林后12：9）。所以人应深知上帝有多么爱我们，并深知他所爱的我们，是怎样的人。前者使我们不至绝望，后者使我们不至骄傲。

使徒是这样解释这一绝对关键点的：“基督在我们还作罪人的时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了。现在我们既靠着他的血称义，就更要藉着他免去上帝的愤怒。因为我们作仇敌的时候，且藉着上帝儿子的死，得与上帝和好，既已和好，就更要因他的生得救了”（罗5：8—10）；在别处又说：“既是这样，还有什么说的呢？上帝若帮助我们，谁能抵挡我们呢？上帝既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们么？”（罗8：31，32）。向我们宣告成就了的事，也曾向古时的义人显为将来必成的事；好叫他们也因信自卑，成为软弱，既成为软弱，就得以完全。

3. 因为上帝的圣言只有一，万物都是藉着他造的，在他之中万物都是原序地、不变地共在，这里“万物”不只是现在的这整个受造界，还包括曾有的和将有的一切；但在真理之中，它们是不存在“曾有”或“将有”的问题的，在那里它们只是“现有”；在那里万物都是生命，一切为一，或不如说，在那里只有一个“一”和一个生命。因为万物是如此藉着他而有，斯世受造之物，都在他里面有生命（约1：3—4）；而这生命不是被造的，因为言在“太初”就不是被造的，而是“与上帝同在，言就是上帝，万物是藉着他造的”（约1：1—3）；若非他自己在万物之前便有，且不是受造的，万物也就不能藉着他受造了。在那些藉着他造的东西中，连那不是生命的物体（或身体），除非在被造以前在他里面有生命，也是不能藉着他而被造出来的。因为凡被造的，已经在他里面有生命，但不是有任何一种生命。毕竟，灵魂是身体的生命，但灵魂也是被造的，因为它是可改变的，而它若非为上帝圣言所造，还能为何所造呢？“凡被造的，没有一样不是藉着他造的”（约1：3）。凡已有的，在他里面有生命，但不是随便什么生命，而是就是人的光的这生命（约1：4），就是理性心灵之光，使人与兽不同，成其为人的东西。所以它不是物质之光，不管

是在天上照耀的*，还是地上发出来的火光，这些都只是物体之光，它指的不只是人身体的光，还指兽类之光，直至最小的小虫之光，因为所有这些看到了这光。但人的那光乃是生命之所是（约1：4），它也离我们各人不远，因为我们是“在它里面生活、动作、存留”（徒17：28）。但“光照在黑暗里，黑暗却不接受光”（约1：5）。所谓黑暗，就是人愚昧的心灵，被情欲和不信弄瞎了。

4. 但那造万物的言，为要医治疗救他们，就成了肉身，住在我们中间（约1：14）。因为我们蒙光照，乃是与言有分，就是与那作为人之光的生命有分（约1：4）。但我们因罪而如此不洁，以致绝对不能达到与他有分，配不上他，所以我们须得使自己洁净。此外，惟有义人的血和上帝的自卑，才能将不义和骄傲的人洗净。若要慧观本性与我们殊异的上帝，我们就得被他（圣言）洁净。而他成了与我们同一本性的人，只是没有罪。按本性说，我们不是上帝；按本性说，我们是人，由于罪而不义。所以上帝成为义人，替罪人向上帝代求。罪人虽不匹配义人，人与人却是对等。他取了与我们相同的人性，以废掉我们因罪而有的不肖，他因取了我们的必死性，就使我们与他的神性有分。罪人由必被定罪而来的死，自应被义者发怜悯所自择的死废去了，因他一次的死等于我们双重的死。

这种相等——或同意、协同、和谐，或任何用来表示1与2之比的词语——在受造物的构造或关联上，是极重要的。我刚才想到，我所谓“关联”，正是希腊人称为harmonia（大和谐）的东西。不过这里不是显示1：2的协调性的极端重要性的地方。这一比例可在我们里面大量发现，并且是这般天然地根植于我们里面的（这除了是由我们的创造主，还会是由谁创造出来的呢？），甚至毫无技艺的人，不管他们是在自己唱歌还是在听别人唱歌的时候，都能感觉到这和谐的比例。藉此高音和低音才得和谐，若有人唱得不合拍，那么不仅我们之中[受过音韵训练]的人，而且我们的听觉本身，都会受到痛苦的折磨。要阐明这点，需要来个长篇

* 指日月星。

大论；不过，有识者只需用琴弦或音叉，就可向耳朵表明这一点。

5. 但为目前的需要，我们必须按上帝所赐的能力，来解释救主耶稣基督的1与我们的2如何相配，并以某种方式与我们的得救相调和。任何基督徒都确知，我们的身体与灵魂都死了——灵魂因罪而死，身体因罚罪而死；因此也可说是“因罪而死”（罗8：10）。我们的身与灵，都需要医治和复活，好叫业已变坏的，可以更新。灵魂死是指不敬虔，身体死是指可朽坏，它在灵魂离开身体时就终结了。正如上帝离开灵魂，灵魂就死了，同样灵魂离开身体，身体就死了。在此过程中它变得没有生命，正如灵魂变得没有智慧一样。灵魂因悔改而复苏，有死之身生命的更新却自信仰始，藉着这信，人就会信“称罪人为义”的上帝（罗4：5），并且藉着善行日胜一日地成长强壮，同时内在之人一天新似一天*（林后4：16）。然而，此生延续得越长，作为“外在之人”的身体就被年岁、疾病或各种烦恼败坏得越厉害（林后4：16），直到被最后的烦恼即死亡所败坏。身体的复活要延迟到末日，那时我们也要难以言表地完全得称为义。因为那时“我们必要像他，因为必得见他的真体”（约壹3：2）。但如今必朽坏的身体使灵魂负重（智9：15），人生在世不过是一场试探（伯7：1），在他面前凡活着的人，没有一个是义的（诗143：2），这种状况仍然迥异于那使我们与天使相等的义（路20：36），也殊异于那将在我们中间启示的荣耀（罗8：18）。

主既已在福音书中用一句话将灵魂的死〔以下有时简称“灵死”〕和身体的死〔以下简称“身死”〕分辨清楚，“让死人埋葬他们的死人”（太8：22；路9：60），我又何必再费唇舌来找诸多例证？埋葬是对死尸的适当处置。但他所说的埋葬者，是指那些因不信神而致灵死的人。经上说，你这睡着的人，“当醒过来，从死里复活，基督就要光照你了”（弗5：14），就是指使这些人醒悟过来说的。这位使徒在论到某一类寡妇时也斥责过这种死，他说：“那好宴乐的寡妇，正活着的时候，也是死的”（提

* 和合本“内在之人”译为“内心”。

前5：6)。所以那从前邪恶如今善良的灵魂，可说是因信称义从死里复活得生了(罗4：13)。但身体不仅因将来灵魂离开而死，而且经上说，它因血肉极其软弱现在就是死的，即如使徒说，身体因罪而死，心灵却因义而活(罗8：10)。这种生命由信生成，因为义人必因信得生(罗1：17)。那随着来的是什么呢？然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来(罗8：11)。

6. 救主用他一次的死免了我们双重的死，并且他预先用象征之礼(Sacrament)和榜样将自己一次的复活指定表明了，使我们得双重的复活。他既不是罪人，也不是不信神的，所以他无需更新内在之人，仿佛他的灵已死似的，或藉着重获智慧而蒙召过义人的生活。但是他既穿上了必朽的肉身，就只在肉身上死了，只在肉身上复活了，只在肉身上为我们死而复活了；这样，就在肉身上，他与我们的每一个部分相谐调，在那肉身里，他为内在之人而成了象征之礼，对外在之人则是榜样。

作为我们内在之人的一个象征之礼，他在《诗篇》中和十字架上都喊出了那声喊，以表征我们的灵死：“我的上帝，我的上帝，为什么离弃我？”(诗22：1；太27：46)，与这声喊相应的是使徒所说的，“因为知道我们的旧人，和他同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再做罪的奴仆”(罗6：6)。所谓“内在之人”被钉在十字架上，是指悔改的悲恸，和自我节制的、有益健康的磨难，后者乃是一种死，是用来消除不信神的死的。正是凭着这种十字架上的死，我们的罪身就被灭绝了，我们便不再将肢体献给罪作不义的器具了(罗6：13)。若所谓“一天新似一天”，说的是我们的内在之人(林后4：16)，那么它在更新之前无疑就是旧的了。使徒所说的“要脱去你们的旧人，并且穿上新人”(弗4：22—23)，这个过程完全是发生在内心的。对此他在下面解释说：“所以你们要弃绝谎言，各人说实话”(弗4：25)。但从哪里弃绝谎言呢，岂不是从心里，好叫那心里说实话的人，能住在上帝的圣山(诗15：1)里么？

至于主的身体复活，乃是代表我们内心的复活。这一点从主在复活

后对那妇人所说“不要摸我，因我还没有升上去见我的父”（约20：17），就可得知。使徒的话与这一奥秘相符，他说，你们若真与基督一同复活，就当求在上面的事，那里有基督坐在上帝的右边；你们要思念上面的事（西3：1，2）。所谓在基督还未升到父那里以前不要摸他，意思乃是不要按肉体认基督。

另外，主肉体的死乃是我们外在之人的死的榜样。因为这般的受难乃是对他仆人的最大的鼓励，“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们”（太10：28）。因此使徒说：“要在我肉身上补满基督患难的缺欠”（西1：24）。同样的，主身体的复活又成了我们外在之人复活的榜样。因为他对门徒说：“摸我看看，魂无骨无肉，你们看我是有的”（路24：39）。门徒中有一个探他的钉痕，就喊叫说：“我的主，我的上帝！”（约20：28）。整个的肉身显然都得以保全，这可从他对门徒的劝勉看出来：“你们连一根头发，也必不损坏”（路21：18）。

他先是说，“不要摸我，因我还没有升上去见我的父”（约20：17），后又在他升到父那里去之前让他的门徒摸他，对此，除非说前者是象征内在之人，后者是预表外在之人外，是不好解释的——除非有人想如此地违背真理，以致胆敢宣称男人在主升天之前可以摸他，女人则在主升天之后才可摸他。正是由于基督作了我们将来身体复活的榜样，使徒才说，“初熟的果子是基督，以后是那些属基督的”（林前15：23）。他说的是身体的复活，在别处他还说，“他将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似”（腓3：21）。所以我们救主一次的死补救了我们双重的死，而他一次的复活，为我们成就了两种复活；因为在死与复活这两种情景里，藉着一种治疗性质的和谐与对称，他的身体成了我们内在之人的象征，以及我们外在之人的榜样。

第2章

用数字6（主要被当作时间的象征）来进一步阐述在救世之功里显现出来的1:2之数字上的和谐，作者反思了多合于一的奥秘，以及最终在言成肉身者其人其行中得以恢复的和谐，然后结束本章。

7.1与2之比无疑是从数目3而起，因为 $1+2=3$ 。但这三者全加起来等于6，这数目被称为完美的数目，因为它由它的部分，即它的三个部分组成，其中一个它是它的 $1/6$ ，一个是它的 $1/3$ ，一个是它的 $1/2$ ；除此之外再没有别的可构成它的分数的部分了。它的 $1/6$ 是1，它的 $1/3$ 是2，它的 $1/2$ 是3。 $1+2+3=6$ 。《圣经》向我们显示了它的完美，宣告上帝是在6天内完成创造，并在第6天照着自己的形象造了人。上帝之子降世成为人子，按上帝的形象重新造我们，也是在人类的第6个时期。这就是我们现在的时期，不管我们以一千年为一个时期，还是在《圣经》里找某个可纪念的和显著的时间转折点——这数数指头就行了。这样我们就可以发现，第一个时期是从亚当到诺亚，第二个时期是从诺亚到亚伯拉罕，再往下我们就可以依照福音书作者马太的分法，将亚伯拉罕到大卫算作第三个时期，大卫到巴比伦之囚算作第四个时期，再从那里到童贞女分娩（太1：17）算作第五个时期。后面这三个时期加前面两个时期等于五个时期。所以第六个时期始于主的诞生，仍在持续着，直到还未知的末时。

在某种意义上，我们也可在另一种三分法里看到数字6是时间的象征，根据三分法，第一时期是在律法以前，第二时期是在律法之下，第三时期是在恩典之下。在最后这一时期，我们接受了更新的圣灵，叫我们也可以在时期的末了更新，因肉身复活而各部分都更新，不仅灵魂，而且身体，都可以除去软弱，成为完整。经上讲到一个妇人，因软弱而

被撒旦捆绑，身体弯成两段，她得了主的救治，直起了腰。我们从她身上可以看到一种教会；对于撒旦这种看不见的仇敌，《诗篇》有云：他们将我的灵魂压弯成了两截。（诗57：6）这妇人患病18年，就是6的3倍。18年的月数加起来等于6的3次方，即 $6 \times 6 \times 6$ 。在福音书同一个地方也讲到3年不结果的无花果树。管园的为它代求，今年且留着，以后若结果子就好，不然就把它砍了（路13：6—9）。这里“3年”也指同一种时间三分法，而且3年的月数之和为6的平方，即 6×6 。

8. 每一年若是按12个月，每个月若是按30天算（古人守阴历，就是这么算的），数字6也处处可见。6在从1到10的数序上的位置，相当于60在从10到100的数序上的位置。60天是一个阴历年的 $1/6$ 。我们若将第一数序里的6乘以第二数序里的60，便有 $6 \times 60 = 360$ 天，整12个月。正如月的周转向人显出月份，太阳的周转则标志着年份，因此剩下 $5 \frac{1}{4}$ 天有待太阳来完成其周转，转完一年。4个 $1/4$ 为1天，每隔4年加一个闰日，称为闰年，免得季序混乱。即便我们思考这 $5 \frac{1}{4}$ 天，也可发现数字6在里面大有作用：首先，因为我们习惯化零为整，所以我们不当称之为5天，而当称之为6天，将 $1/4$ 天算作1天；其次，因为这5天是1个月的第6个部分，而且 $1/4$ 天有6个钟头。1个整天，连夜在内，有24个钟头，其中 $1/4$ 正好是6个钟头。所以数字6在年的轮回里很起作用。

9. 主用圣殿象征他的身体，说他要将被犹太人所毁的殿，在3天之内再建起来，在这里若说6的数字是代表1年，并非不适当。他们说：这殿是46年才造成的（约2：20）， $6 \times 46 = 276$ 。这个数字的日子乃有9个月零6天，被认作妇人怀孕的10个月，不过这不是说人都在9个月零6天出生，而是说主那完全的身体的诞生，恰是这些个日子，正如教会的权威根据先祖们的传统所主张的。人们相信他是在3月25日成孕，他后来也是在这一天受难。所以童贞女的子宫，就是他在其中成孕，且再无别人从其中受生的所在，对应于新坟墓，就是他葬在其中，且从来没有葬过人的所在。但传统认为他生于12月25日：你若从前面所提那日数*算到这日，就会发现

* 指3月25日。

有276天，即 6×46 。圣殿就是在46年里建成的，因为主的身体是在那数字6里得以完全的。这身体被死所毁坏，他在第三天使它复活了。因为他说话，是以他的身体为殿（约2：21）。这是福音书极清楚确切的见证。

10. 他说：“约拿三日三夜在大鱼肚腹中；人子也要这样三日三夜在地里头。”（太12：40）这里所谓“三天”，并不是充分完全的。不过，第一天从它的最后一个部分算起，算作一整天，第三天则得从它的最先一个部分算起，算作一整天。但中间的一天，即第二天，是一个整天，有24个小时，昼夜各12个小时。犹太人喊叫，要将他钉在十字架上，是在一周的第6天第3点钟；他被挂在十字架上，是在第6点钟，而他断气，是在第9点钟（太27：23—50）；他被埋葬，是按福音书作者所说：到了晚上（可15：42），即指一天的末了。所以，不管你从哪里开始，即使你能提出别的解释，不与《约翰福音》（19：14）相抵触（说他是在第3点钟被挂在十字架上的），你都不能将第一天算作一整天。所以，第一天得由它的最后一部分算起，作为一整天，第三天则由它的最先一部分算起，作为一整天。因为由夜至天明，即到传报主复活时，是属于第三天的；上帝——他曾吩咐光从黑暗里照出来（林后4：6），好叫我们藉着新约的恩典和在基督的复活上所有的分，就能听见经上对我们说的从前你们是暗昧的，但如今在主里面是光明的（弗5：8）——给我们指明，现在一日之始是在夜了。正如创世之初的日子因为人将来的堕落，都是从光至夜计算（创1：4，5），这些新的日子也因为人的复原，而从暗至光计算。从他死的时辰到他复活的清晨，共有40个钟头（将第9点钟计算在内）。这数字与他复活后在地上过了40天相符。数字40常在《圣经》中出现，指四重世界中完满的奥秘。数字10具有一种完满，而它的4倍就是40。

但从埋葬之晚到复活之晨为36个钟头，即6的平方。这也可还原为1：2，最完满的“关联”之和谐就在其中。因为12：24正是1：2，而它们相加则为36，即一夜加一昼再加一夜；而这并非没有我上面所提的象征意味。这样，我们以心灵为日，以身体为夜，就不是没有道理的了。我们已经看到了，主死而复活的主体，是我们心灵的象征，也是我们身体的

榜样。因此1:2,也明明在这36个小时中,即12+24之中。

《圣经》为何记载这些数字,别人可以找出别的理由,这些理由或是不如我的,或是与我的具有同等的可能性,或是比我的更为可信。但至少没有人会愚蠢迟钝到以为,《圣经》记载它们,是毫无目的的,是没有神秘的缘由的。我在这里所给的理由,或是按先祖们的传统自教会权威搜集而来,或是从《圣经》本身的见证而来,或是从相关的数字和比较的特质推测出来的。我希望,人们不反对理性,基督徒不反对《圣经》,和平人不反对教会。

11. 论到这圣礼,这牺牲,这祭司,这上帝,在他被差遣来到世上,为妇人所生(加4:4)以前——所有那些由天使的神迹向我们先祖显示的神圣而神秘的事,或那些由先祖们自己行的事,都是他的相似物,好叫所有受造者都可以某种方式来述说那位要来者,那位使一切需要出死入生者得救的救主。我们因不义、不虔而悖逆,远离了惟一至高真神,堕入了杂多,被杂多分裂,依恋于杂多*。因此,如下的事就是适宜的,在富怜悯心的上帝的吩咐下,杂多之物自己应一齐宣布那要来的惟一一位,那被宣布者也应该来,杂多之物应一齐见证那惟一一位已经来了,我们这些被杂多所压制的也要回到一那里去;尽管我们的灵魂因罪而死、肉体也因罪必死,我们却应爱那并没有罪却为我们在肉身上死了的那位,相信他复活了,且藉着信在灵上和他一同复活,这样来与那惟一的义者合而为一,得以称义;此外,我们一想到我们惟一的头**已在我们这许多肢体以前复活了,我们对我们自己肉身的复活就不会绝望了,我们既已在他里面因信得洁净,以后还要凭眼见得以完全,从而藉着中保与神完全和好,我们就可依恋于这一位,欢享这一位,永远保持为一。

12. 所以上帝的儿子,上帝的言,神人间的中保,人子,因与神合一而与父同等且因自取人性而与我们一样的,就在人的地位为我们向父代

* “杂多”乃与“太一”对立之物,出自新柏拉图哲学。

** 指基督。

求，然而并不隐瞒他是神，与父合一。除了说到别的事以外，他还说过，我不但为这些人祈求，也为那些因他们的话信我的人祈求，使他们都合而为一；正如你父在我里面，我在你里面，使他们也在我们里面，叫世人可以信你差了我来。你所赐给我的荣耀，我已赐给他们，使他们合而为一，像我们合而为一（约17：20—22）。

他没有说，“我与他们合而为一”，尽管作为教会的头（教会是他的身体），他本可以说，“我与他们合而为一”。（但不是合成一个东西，而是合成一个“位格”，因为头与身体成了一个基督。）他这是在表明他自己的神性与父共一实体——因此之故他在另一处说：“我与父原为一”（约10：30）——即在同一实体上平等，他想要他的门徒在他自己里面合而为一，因为他们被相互冲突的意志和情欲及污秽的罪所彼此分裂，不能在们自己里面合而为一；所以，靠着中保，他们就得以洁净，在他里面合而为一，不仅是根据那使他们从必死的人变得与天使同等的本性，也是由于那使他们极其协力地追求同样的至福，并共同被爱融为一灵的意志。这就是他所谓“使他们合而为一，像我们合而为一”（约17：22）的意思——正如父与子合而为一，不仅是在实体的平等上，而且是在意志的同一上，凡有子作他们与父之间的中保的人，也可因属同一本性、共有同一爱心而合而为一。最后，他指出他自己乃是中保，我们靠他才得与上帝和好，他说：“我在他们里面，你在我里面，使他们完完全全地合而为一”（约17：23）。

第3章

真中保的赐予生命的工作，恰与假中保即魔鬼的致人于死的工作相反，作者显示了，基督怎样公正地战胜了魔鬼，公正地将人从魔鬼的半公正的权力中（魔鬼拥有这权力，是因为人犯了罪）救了出来，最后，作者对比了魔鬼至今仍用来诱骗其追随者的假祭与基督的惟一真实而完善的祭，完美的合一就系于后者。

13. 我们被死亡的中保玷污了，与上帝远离了，因此我们要靠生命的中保得以洁净和好，好使我们与创造主之间有真和平及稳固的联络。正如骄傲的魔鬼将思想骄傲的人带入死亡一样，谦卑的基督也使顺服的人回到生命那里。魔鬼是因自高而坠落，并将赞同他的人一起拉下水；基督则是因自卑而升高，并将相信他的人抬高。魔鬼自己没有落到被他拉下水的人那样的地步，因为尽管他因不信而有灵死，却没有身死，因为他没有取过人的身体；所以他看来是一个大头目，手下有一帮小鬼帮他施行欺骗性的统治。他用假哲学叫人自高自大，或用渎神的仪式使人落网，用这些东西先使那些好奇看魔术的骄傲人受骗被愚弄，再败坏他们；这样他就用狂妄自大和对强权胜过公义的爱好的爱好，将他们置于他的股掌。他还用他们所谓teletai（秘仪）许诺洁净他们的灵魂，用各种伎俩，用欺骗的记号和征兆（帖后2：9），装作光明的天使（林后11：14）。

14. 最邪的灵不难用属空气的身体行许多奇事，使那些虽受了美好影响却被属地之躯所累的灵魂惊奇。若属地的身体经过训练，都能表演惊人的杂技，叫从未见过的人听了都简直不敢相信；魔鬼和他的使者岂不是更容易用他们属空气的身体，用物理的元素造出事物来，使属肉体的人惊

奇么？他怎会难于设计邪恶的幻象来迷惑人的感知，通过暗示引诱他们，从而欺骗醒着或睡了的人，或使他们发狂呢？但正如一位品行端正的君子，看到最堕落的无赖在走钢丝，或用身体做许多难以置信的杂耍，他自己却一点也不想做这些事，也决不认为他们比他好；敬虔的信徒，看见了鬼所行的奇事，且因肉体的软弱而为之发抖，也决不会惋惜自己没有权力行这些事，决不会认为鬼比他好。这尤其是因为在圣会中，无论是人还是天使，都靠万物的主上帝的权力，行出过真真实实决无欺诈的大事来。

15. 所以，凡是渎神的象征，不虔的法术，诡秘的献祭，都不能使灵魂得洁净，与上帝和好；因为那个假中保并不能把人领到高贵的事上去，倒是将骄傲有害的欲望注入人心，使他成为他的同伙，阻隔人通往高贵之物的路途。这些欲望不能培养美德的翅膀使人高飞，反倒增加邪恶的重量使人下沉，因为灵魂愈是自以为被提到高处，摔得就愈是惨重。

相应地，正如被星所指引、拜见了卑微之主的东方三博士，照着上帝的警告行事，我们也要回到我们的国去，但不是经由我们来时的路，而应经由谦卑的王所指的另一条路（太2：12）。这条路是谦卑之王的仇敌，即那骄傲的王，所不能阻隔的。为叫我们也可朝拜卑微的基督，诸天述说上帝的荣耀，它们的聲音传到地极（诗19：1，6）。

亚当犯罪使我们通往死路；罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪（罗5：12）。魔鬼是这条路的中保，叫人犯罪，将人抛往死地；他也用他自己一次的死造成我们双重的死。他因不信而有灵死，但他并无身死；可是他叫我们不信，以致我们该受身死。我们因被恶说服便讨来了一个死，而另一个则是因公平的处罚而将我们抓住的。^{*} 所以有话说，上帝没有创造死（智1：13）；他本身不是死的原因，然而死因他最公义的报应而加在了罪人身上。正如审判

^{*} 谓人的身死乃是对罪处罚的结果。

官将刑罚加在犯人身上，然而刑罚的原因不是审判官的义，而是罪人应得的罚。于是在死的中保带我们所往之地（他自己却没有陪我们一起去），即肉体的死里，我们的主上帝，却凭着他崇高公义所发的极神秘隐藏的旨意，为我们受了他本不应受的死，使我们有得救的手段。

事实上，相对避免灵死，人更倾向于避免他们所不能避免的事，即身死；就是说，他们喜欢避免刑罚多于喜欢避免刑罚的原因。因为人极少追求不犯罪或很少追求不犯罪，但人人都渴望不死，虽说他们达不到。所以，为了让死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来（林前15：21），生命的中保就出来向我们显示，我们真是不应当怕死（这是我们今生所不可避免的），倒是应当怕不敬虔（这是可用信仰来消除的）。为此他就在我们所来到尽头与我们相遇，但他并没有走我们所走过的路。我们真是由罪而通往死，他却是由义而临到死；所以，我们的死是罪的罚，他的死却是为罪而献的赎罪祭。

16. 既然灵魂比身体更有价值，而灵死是指上帝离弃了灵魂，身死是指灵离开了身体；身死之为刑罚，是因为灵自愿离开了上帝，就不得不离开身体；就是说离开上帝是出于它自愿，离开身体与否却由不得它自己：它不想离却离了，它想离却离不了，——当然，除非他对己施暴或者自杀。尽管这样，中保的灵显明了他之受身死，并不是由于罪的惩罚（因为他的灵之离开身体，并没有违反他的意志），而是因为他定了意，且按他所定意的时间和方式离开。由于他与上帝的言合而为一，他说：我有权柄舍我的命，也有权柄取回来。没有人夺我的命去，我将命舍去，好再取回来（约10：17—18），并且，照福音书所说，听见他将那句象征我们的罪的话说出以后立刻就交出了他的灵，在场的人就都非常惊奇（约19：30，可15：39）。因为凡挂在十字架上的人，通常都要忍受慢慢死去的痛苦。因此两个强盗的腿都被打断，好叫他们快死，可以在安息日以前从十字架上取下来。《圣经》还告诉我们，当人向彼拉多求主的身体以备安葬时，彼拉多对他已经死了表示惊奇（可15：43，44）。

17. 那欺骗者为人作死的中保，以骄傲的人所盲从渎神的洁净礼和献

祭为名，来装作生命的中保，其实他既不能与我们同死，也不能凭他自己复活。他虽能用他一次的死，造成了我们双重的死；但他不能造成一次复活，作为我们更新的圣礼和末日复活的榜样。那凭自己活着，将自己已死的身体又活过来的主，即生命的真中保，将那死亡之灵及死亡之中保，从那些信他之人的灵里赶了出来，叫他不能再在他们心里作王，只能从外面攻击，却不能得胜。真中保也自愿受假中保的试探，这样他就成了克服试探的中保，既是人的榜样，也是人的援助。魔鬼虽力图设法潜入他的内心，但从一开始就被逐出，因为他既在灵里死了，就不能打人那在灵里活着的主。他在主受洗以后在旷野向他施展了一切试探，但都不能得遂。于是他就尽力要让他身体上死去，这身死是真中保从我们这里得到的。但他在哪里做什么，就在哪里被征服；他在哪里表面上得了权柄杀害主的身体，他那辖制我们的内在权柄就在哪里被打倒了。

因为藉着一个没有罪的人的死，那叫许多人死的许多罪的桎梏就被解开了。主受他所不应受的死，是为我们的缘故，好叫我们所应受的死，对我们无害。因为他舍去身体，不是因受了强迫，而是自愿舍去。无疑他若不想死，就可以不死，但他既然死了，就是因为他自愿死；于是他将一切执政的、掌权的掳来，显明给他们看（西2：15）。他既藉着死为我们献上了惟一最真实的祭，那么我们不管有什么使执政的、掌权的得以辖制我们的过犯，就都被他洁净了，除去了，消灭了；他又藉着他的复活召来我们这些由他预定得新生命的人；并且所召来的人，他又称他们为义；所称为义的人，他又叫他们得荣耀（罗8：30）。

所以魔鬼因他*的身死而失掉了人。人原来好像是他有绝对权柄掌握的，因为人自愿受了诱惑。魔鬼自己不受血肉必朽坏的妨碍，人则因其必死身体的软弱而贫穷，所以前者就控制了后者。他好像又富足又强大，因而非常骄傲地将那褴褛多难的人辖制了。他驱使罪人堕落到他自己所不能至的死地，也将救赎主驱到那死地。（不过，救主是自愿去那里的。）

* 基督。

所以上帝的儿子俯允作我们的朋友，同我们死，而我们的仇敌，因为自己不来到死地，就自以为比我们优秀伟大。（我们的救主说：人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的。）（约15：13）既然主受难被交给魔鬼，魔鬼就自以为胜过了主，因为《诗篇》中的话，“你叫他比天使微小一点”（诗8：5），就是指着主说的。他被那好像公义地与我们作对的恶者无辜地置于死地，好极其公义地战胜他，掳掠掳掠者（弗4：8；诗68：19），将我们从罪有应得的捆绑中释放出来，用他自己被不义地流出来的公义的血，涂掉了于我们不利的债券（西2：14），使我们这些罪人称义得赎。

18. 直到今日，魔鬼还蒙骗那些属他的人；对他们冒称自己是中保，好像他们靠他的仪礼，可以得洁净似的。其实只是引诱他们、毁坏他们；他很易说服骄傲的人讥笑藐视基督的死，而他自己〔魔鬼〕越是远离死，就越被他们相信为更神圣更圣洁。然而仍旧跟随他的人极少，因为万民都承认并用敬虔的谦卑来欣赏那为他们所付的代价，并且信靠它，弃绝他们的仇敌，聚集到他们的救赎主跟前。魔鬼不能理解，上帝崇高的智慧怎么能用他〔魔鬼〕的罗网和暴怒，来拯救他〔基督〕的信徒，这智慧从“天边”，即灵性受造者的源头，达到“地极”，即身体的死，很从容地治理万物（智8：1）。因为她的纯洁能够透入万物，没有什么污秽能够渗到她里面（智7：24，25）。尽管魔鬼得免身体的死，因而极其骄傲，却有另外一种地狱永火里的死在等着他，在那火狱里，属地的身体和属空气的身体都要受到折磨。

但骄傲的人藐视基督，只因为他死了，就视他的赎价毫无价值。这些人要和别人一样受前一种的死，就是由第一次的罪而来的自然的可怜光景，并且要和魔鬼一道被抛入后一种的死。他们所以认为魔鬼比基督高贵，是因为魔鬼有权将他们抛入前一种死，魔鬼自己因性质不同而可以不陷入这种死，基督却因大发怜悯为他们的缘故而受了这种死。然而他们却毫不犹豫地相信自己比小鬼们强*，并且不住地用各种诅咒攻击小

* 小鬼指撒旦手下的鬼。

鬼们，同时心里知道鬼们决不遭受这种死，他们正是因为这种死才藐视基督的。他们却没想到，上帝的言虽是永不改变的，却因取了较自己低的人性，就能遭受一种较低的死，而这乃是污秽的灵办不到的，因为他们没有属地的身体。因此，他们自己虽比鬼强，但因他们有血肉之躯，就有身死，而这是没有这种身体的鬼们所决不能有的。

他们很仰仗他们所献牺牲之死，却不知他们是在向欺诈骄傲的灵献祭——也许他们认识到了，却想像他们能与这些一心阻挡我们归正、不可靠的、嫉妒的灵发生友谊，多少获得一点好处。

19. 他们不会明白，连那些骄傲的灵也不能以献祭的荣耀为乐，除非有一真实的祭献给真神，这些灵正是要代替他受人崇拜的。他们也不明白，真实的祭要符合几个条件：只能由一位圣洁公义的祭司献，所献的祭是从那些由这位祭司代献的人接受来的，且这祭是没有瑕疵的，可以献上使有瑕疵的人得洁净。至少这是凡要祭司代他们献祭给上帝的人所愿望的。

还有什么祭司能像上帝的独生子一样公义圣洁，本身无需通过献祭来洁净自己的罪（不管是原罪还是后来犯的本罪）的呢？还有什么像不经肉体的情欲而从童贞女所生的肉体这般一尘不染，适于除去必死之人的过犯的呢？还有什么像我们祭司的身体作为代我们献祭的肉身，能够这般适于献上并得蒙悦纳呢？在每次献祭中应考虑四件事：向谁献祭，由谁献祭，所献的是什么，为谁献祭。如此独一无二真实的中保，用平安祭使我们与上帝和好，好与接受祭的上帝仍是合一，好使那些由他代为献祭的人们在他里面合而为一，而他自己作为献祭者与所献之物也是同一个。

第4章

柏拉图或柏罗丁派中人认为可凭着自己的理智和道德力量净化自己，达到对神的完全慧观，作者将之与基督教作了对比，在基督教这里，人若要净化，慧观永恒之物，就得先信仰尘世之物即言成肉身及基督之生、死、复活，作者驳斥了哲学家们依据哲学对身体复活所作的否认，肯定了《圣经》中有关事件的启示的可信性。

20. 不过，有一些人却认为，他们可以凭着一己的力量，本性的能力，使自己得到净化，从而可以冥观上帝，攀近上帝——这只不过显示了他们受骄傲沾染有多深。没有邪恶是更激烈地遇到上帝律法的反对，没有邪恶能比那一切精灵中最骄傲者更大的控制权了：他就是恶魔[撒旦]，他引诱我们通往深渊，阻挡我们通往高处，除非我们避开他隐藏的埋伏，另觅他途：亦或他以“堕落之民”——那为通往应许之城的路途而发生争执的亚玛力人（山17：8）——为手段，对我们发出的公开的攻击，被主的十字架所制伏，这十字架早已为摩西伸展的双臂所预示。他们肯定自己能“自力更生地”获得净化的理由，就是他们之中的一些人能够让他们敏锐的理智目光，超乎一切受造之物之上，而得见不变真理的光辉，哪怕只是极为微渺地得见；他们嘲笑那许多的基督徒，后者做不到这一点，而只能“因信得生”（罗1：17）。但一个人如此骄傲，耻于爬上木头*，又有什么好，隔着大海遥望故国，又有什么好？而一个谦卑的人，如果不能从远处望见故土，却爬上前者所鄙视的木头，划向故国，

* 此处暗指十字架和诺亚方舟。

又有什么坏处呢？

21. 这些人也责备我们不该相信肉身复活，指望我们相信他们；好像他们藉着受造之物理解崇高而不变的上帝实体（罗1：20）的能力，给了他们权力，让我们在关于无常之物的变迁，或关于时代脉络的事上向他们请教。既然他们能用最有说服力的论证和最确实的证据向我们显示，尘世万物都是按照永恒的相才有的，那么，他们是否亲见这些相，从它们而得知有多少种动物，每种种子起源为何，生长的速度为何，它们受孕、生产、年限、死亡的循环为何，如何会趋利避害？他们知道这些事，并不是藉着那不改变的智慧 [指圣言基督]，而是藉着空间和时间的实际历史，或是相信别人的发现和记录。这样，如下就是不足为奇的了：他们断不能探索在我们有生之前的世代之延续 [指天堂]，也不能找到如江河将人携往低处的外在过程的转折点 [指死亡]，以及由此回到人人有份的终点 [指末日审判]。这些事甚至不是历史家们能够记叙的，因为它们远在将来，还没有人经历过、描述过。那些比别人更能理解永恒之相的哲学家，也不能凝思这些事。否则他们就不会尽力探讨历史学家的领域即过去之事，而会预知将来之事了。

22. 他们称凡能预知将来之事的人为卜士，我们则称之为先知。尽管先知一名，在他们的著作里并非完全陌生。但在如何预言未来的方式上有最大的区别。将来的事，有的可以凭着以往的经验作推测性的预言，如医生在行医中反复观察到某一病相，以后见到时便可知道病人所患何病；农夫和海员也能作出预言，倘若他们所预告之事以后真的发生了，他们就被视为有神力。将来的事，有的是其发生已露出苗头，被目光敏锐的人老早就看了出来，并马上预告了其发生。当空中掌权者作预言时，就被看为有神力，但其实只不过像站在山顶的人看见远处有人来，就告诉站在平地的人有人来了。也有的是上帝藉着他的圣言和他的智慧（在那里过去和将来都是现在，仿佛是静止的），向天使显明，然后由天使预告给某些人，再由这些人传给别人。也有的是某些人的心灵被圣灵提到宇宙至高之处，以致他们不是藉着天使，而是自己得见将来之事的原因。

空中掌权者也听见这些事，不管是藉着天使还是藉着人的宣告，不过他们所听见的，只是掌管万物的主认为合适的。也有许多事，是由没有意识到它们的人凭着一种直觉和内心的冲动预告的，比如该亚法就不知道他在说什么，只因他是大祭司，就说了预言（约11：51）。

23. 所以无论是关于世代的交替，还是关于死人复活，我们都不应该请教哲学家，甚至也不应该请教那些尽其可能领悟到了“我们生活、动作、存留”都在于永恒创造主（徒17：28）的人，因为他们藉着受造之物虽然知道了上帝，却不把他当作上帝来荣耀，也不感谢他；他们自称为聪明，反成了愚拙（罗1：20—22）。他们既不配将心眼专注于属灵和不变的永恒性上，所以不能在宇宙的创造者和管理者的智慧里面看见那些业已存在于那智慧里面的世代之变迁，也不能在那世代的变迁里看见心灵和身体改恶迁善，直到完善的地步。他们既不配在这智慧中看见这些事，也不配接受天使对这些事的宣告，不管这宣告是藉着外在的感官，还是藉着呈现于心灵的内在启示。这些事实际上已向虔诚的列祖彰显出来了。他们藉目前的兆头或临近的事件得了凭据，预先将它们宣布出来，后来果然应验了，人就相信他们有权威论到很远的事，甚至论到世界末了的事。骄傲奸诈的空中掌权者，藉着占卜者说出一些他们从先知和天使那里听到的关于圣徒团契和真中保的事；但他们这么做，是为了让连上帝的信徒都受迷惑，背逆上帝而皈依他们的虚谎。但上帝藉着那些不自知其所云的人行了这事，好叫真理从各方广传，来帮助信徒，并对恶人作见证。

24. 总结一下：既然我们不能把握永恒之事，为污秽的罪恶所累，这罪恶因我们爱尘世之事而有，几乎成了我们有死之根上的天然的枝叶；所以我们需要得洁净。但我们既已与尘世之事打成一片，被它们捆绑住了，那么，除非藉着尘世之事，我们就不能得洁净，与永恒的事打成一片。健康与疾病正相反对，但医治应适可而止，不可矫枉过正，若非医治与疾病相适应，便不能达到健康。无用的尘世之事只足以欺骗病人，令他们失望；有用的现世之事则帮助他们康复，且进至永恒之事。有理

性的心一旦得以洁净，就该默想永恒之事；当它需要洁净的时候，它就该相信尘世之事。从前在希腊人中有一位被尊为智者的也说过，“真理之于信仰，一如永恒之于有始者”^{*}。他说得真对。因为我们称为尘世的，他称为有始者。我们自己也属于这一类，不仅我们的身体，而且我们可变的灵，都是如此；因为凡经历改变的，都不得称为永恒的。所以我们既是必改变的，就是与永恒相离的。

但永生由真理应许给我们了，只是我们的信仰与对真理的清楚认识相离，正如必死与永恒相离一样远。现在我们只能相信那在时间里为我们所做的事，并且因之而得洁净；好叫我们得以眼见。真理随着信仰而来的时候，永恒也同样地随着必朽而来。当我们获得了那向信的人所应许的永生，我们的信仰就会变成真理；但应许我们的是永生，而真理——并不是那我们的信仰将要变成的真理，而是那因其永恒性而永恒的真理——曾说过：认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生（约17：3）；当我们的信仰因得见而成为真理时，我们的有死性就会被转变成牢固的永恒性。

直到这成为事实，并为了这成为事实起见，为了防止我们在今生用来请教“有始之事”的信仰冲突于我们在永恒之事上盼望于永生得见的真理^{**}，真理本身，那与父同永恒的，就“从地而始”（诗85：11），就是说，上帝的儿子降世，做了人子，叫我们信他，他就引导我们进入他的真理；正如他取了我们的必朽，却没有失掉他自己的永恒。因为“真理之于信仰，正如永恒之于有始者”。所以，我们这么得洁净，就是恰当的。永恒者为我们而成了“有始者”；免得我们信的是一位，知的又是另一位。我们也不能从有始的情形过渡到永恒之事，除非永恒者与我们相联合，降入我们的有始处境，为我们提供进入他的永恒的桥梁。

所以，我们的信仰，现在就多少跟着到了我们所信的主升上去的地方，在诞生、死亡、复活、被提之后。这四件事，我们在自己里面经验

* 柏拉图《蒂迈欧篇》29C。

** 即为求今生的信仰与永生的真理不相冲突。

过了头两件；我们知道人们有始也有死。但其他两件，即复活和被提，我们可正当地盼望将来临到我们身上，因为我们相信这已在他身上实现了。既然那有始者在他身上已过渡到永恒，同样，当信仰到达真理时，它在我们身上也要过渡到永恒。为了叫那些信他的人恪守信仰的话，从而由死得释放并进入永恒，他对他们说：“你们若常常遵守我的话，就真是我的门徒。”然后，好像他们会问“为什么”似的，他接着说：“你们必晓得真理。”又好像他们会问“真理对必死的人有什么好处”似的，他说：“真理必叫你们得以自由”（约8：31，32）。从什么得以自由呢？岂不是从死亡、从可朽坏、从可改变吗？而真理总是不死的、不朽坏的、不改变的。而真不死、真不朽坏、真不改变，就是永恒。

第5章

作者终于回到了圣子与圣灵的奉差主题，他再次肯定了，他们的受遣并不意味着他们不与父平等，并且将他们的被遣入时间世界定义为，使世界知道他们是自永恒中出自父的，他说，圣灵也永恒地发自圣子，正如他永恒地发自圣父，而圣父尽管曾以可感外形向世人显现，我们却不能说他是被遣的，因为他不出自另两位中的任何一位，最后他讨论了三位在时间中的显现是如何产生的，但对此并无定论。

25. 试看上帝的儿子为何被差来；是的，试看上帝的儿子被差来是什么意思。凡在时间里发生的事，即那些有开始、从永恒发出又归于永恒的事，其发生是为了使我们产生信仰，得洁净见真理。它们或者见证了这一奉差，或者就是奉差本身。这些见证中有些预言了他要来，有些则见证他已经来了。当那万物藉之以受造者本身化作一受造者时，万有便都可作他的见证了，只有这样才是适合的。因为除非这一位被许多受差的人所传扬，人就不会舍去许多人来归向他。除非有这样的见证，对那些卑微的人显为伟大，是没有会相信，作为卑微人被差到卑微人那里的他，乃是能使他们因他的伟大而伟大的。既然天地和其中万物都是上帝的儿子造的（约1：3），那么这些工作比起那些为他作见证的奇事异能来，当然要伟大得无以复加了。然而为了让卑微的人相信这些伟大的事是他做的，他就用这些卑微的事使他们注意、发抖，好像它们很伟大一样。

26. 及至时候满足，上帝就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法之下（加4：4）。*他卑微到受“造”的地步，所以他被差遣，就是受造。

* “生”原文为“造”。

若较大的总是差遣较小的，我们也就承认他成了较小的：因受造的就是较小的，而奉差就是受造。上帝就差遣他的儿子，为女子所生；然而，因为万物都是藉着他造的（约1：3），我们就得承认，那因被差而被我们称为小的他，是与差他者平等的，不仅在他受差以前，而且在万物存在以前，都是如此。

那么，他在时候满足奉差来之前，是如何被列祖们看见的呢？（其时有各样的天使向列祖显现。）考虑到他与父同等，本不能被看见（甚至被差之后也是如此），我们就尤其应该问这个问题了。他为何对腓力（腓力和那些钉他的人都看到了肉身的他）说：“腓力，我与你们同在这样长久，你还不认识我么？人看见了我，就是看见了父”（约14：9），这岂不是说他既可见又不可见吗？他可见，是因他奉差而来；他不可见，是因为万物都是藉着他造的（约1：3）。那他如下的说法又当何解：有了我的命令又遵守的，这人就是爱我的；爱我的必蒙我父爱他，我也要爱他，并且要向他显现（约14：21）？那时他显现在他们眼前，当然只是指他在时候满足时化成的（作为我们所信的对象）肉身显现在他们眼前；但圣言自身，万物藉之以受造的那位（约1：3），仍有待那藉信仰得洁净的心灵在永恒中去冥观。

27. 然而，子被说成为父所差，原因若只是一位是父，另一位是子，那么就没有什么可以阻止我们相信子与父同等，同实体，共永恒，同时却为父所差了。这不是因为一位大些，另一位小些，而是因为一位是父，另一位是子；一位是产生者，另一位是受生者；一位是差遣者，另一位是奉差者。因为是子从父而来，不是父从子而来。由此我们可以明白，子不只是因为言成了肉身才被称为受遣，他之受遣还是为了言成肉身，且藉着他肉身的显现成就《圣经》所记之事。就是说，我们不仅要明白那言成肉身的人是奉差，还要明白言被差是为了成为人。因为他之奉差，并非因为在权能、实体或任何别的事上与父有何不平等之处，而是由于子出自父，而非父出自子。

子当然是父的言，这言又称为父的智慧。所以，若他之奉差不是由

于他与父不平等，而是因为他是全能上帝荣耀的纯粹流露（智7：25），又有什么稀奇呢？不过在这里，流露者和被流露者乃是同一个实体。它不是像水一样从地表或盘石的隙缝里流出来，而是像光从光里发出来。经上还说智慧是“永恒之光所发的光亮”（智7：26），这当然是指他是永恒之光的光了。所以，它作为光是与它由以发出的光共永恒的。《智慧书》作者说“光的光亮”而不说“光的光”，是为了免得有人以为出来的光比那发光者要暗。我们听到“光的光亮”时，就倾向于相信一个从另一个发出，而不是一个比另一个黯淡。无须警告人，人要以为那产生另一光的光本身要小一些，这话连异端都不敢说，相信将来也没有人会这么说。所以《圣经》只警告人们不得以为所发的光要比发光者暗，为消除这一观念，它只是称它为永恒之光“所发的光亮”，以此表明它是平等的。假如这光是要小些，那么它便是那光的黯淡，而不是光亮了。假如它是要大些，那么它就不会从那光发出来了——它是不能胜过那生它者的。所以，因为它是从那光发出的，它就不比那光大，因为它不是那光的黯淡而是那光的光亮，它就不比那光小，所以二者是平等的。

这被称为“全能上帝荣耀的纯粹流露”，仿佛是指它本身不是全能，只是全能的流露，对此我们不要着急。因为立刻就有话说：“他虽是独一的，却能行万事”（智7：27）。除了那能行万事的，谁还是全能的呢？所以它由谁流出，就被谁差遣。凡爱慕智慧的人，就寻求智慧，正如《智慧书》作者说：“求主从神圣天上、从你荣耀的宝座差他来，叫他临在，与我同工”（智9：10）——就是说，“来教我工作，免得我徒劳”。它的工作就是美德。但它（智慧）受遣与人同在是一事，受遣成人又是一事。它进入圣洁的灵魂中，使人成为上帝的朋友和先知（智7：27），正如它也充满圣洁天使，藉着他们行与天使的服役相称的万事。但是当时满足，智慧就奉遣，不是要充满天使，也不是要做天使——除了她宣示父的旨意即她自己的旨意外——也不是要与人同在或在人里面，因为这在从前列祖和先知身上实现了；而是为了言本身成为肉身，就是成为人。凡在他为童贞女所生之前为妇人所生的智者和圣人，都在这已为将来而预言

了的奥秘里得着了救恩；而在言成肉身成就并得到传扬之后，凡有信、望、爱的人，也都在这奥秘里得着了救恩。因为这是“大哉，敬虔的奥秘，就是上帝在肉身显现，在灵性称义，被天使看见，被传于外邦，被世人信服，被接在荣耀里”（提前3：16）。

28. 所以这言既是上帝的，就是由上帝差来的；既是由上帝生的，就是被上帝差来的。生者差遣，受生者奉差。当他被每个人体悟到，他就被差到每个人那里，而他之被体悟到，是按照有理性的人领悟力的大小进行的，或者是向上帝前进，或者是在上帝里面已经完全。所以子称为奉差，并不是因为他为父所生，乃是因为言成了肉身向世人显现了；对此他说：“我从父出来，到了世界”（约16：28）。或是因为他在时间里被某个人的心灵感知到了，即所谓“求主差他来，叫他临在，与我同工”（智9：10）。他受生是指他是从永恒到永恒——他是“永恒之光所发的光亮”（智7：26）。但他之被差，乃指他在时间里被人体悟到了。

但当上帝的儿子在肉身彰显出来，他就是在“时候满足”（加4：4）时“被差到这个世界”（约16：28），为女子所生（加4：4）。因为世人凭自己的智慧，既不认识上帝（因为“光照在黑暗里，黑暗却不接受光”（约1：5），上帝就乐意用人所当作愚拙的道理，拯救那些信的人；这就是上帝的智慧了（林前1：21），因此言就成了肉身，住在我们中间（约1：14））。但当他在时间中彰显出来被某人处于灵性进程中的心灵所体悟时，他就真可说是奉差，但不是到世界，因为他不是在外表上彰显出来，即不是向五官彰显出来。因为我们自己，就我们能用心思把握永恒之事而言，也可说不是在这世界；一切义人的灵，即使是还在肉身里活着的灵，就他们认识属神的事而言，也不是在这世界。

但父在时间中被人认识，我们却不可说他奉差。因为他是不从谁那里出来或形成的。智慧说：“我从至上主的口中而出”（德24：5），谈到圣灵时则说：“他从父出来”（约15：26），但父不是从谁出来的。

29. 所以，正如父生产，子受生，父也差遣，子则是奉差。但正如生者和受生者是一，差遣者和奉差者也是一，因为“父与子原为一”（约

10：30)；圣灵也和他们是一，因“这三乃是一”（约壹5：8）。*正如就子而言，受生就是从父而有，因此他之奉差就是指他被人知道乃是从父而来的。正如就圣灵是上帝的恩赐而言，乃是从父出来的。所以他的奉差，就是指被人知道他乃是从父出来的。我们也不能说圣灵不同时从子出来；因为圣灵被称为父和子的圣灵，并不是没有理由的。当他向门徒吹一口气，说：“你们受圣灵”（约20：22），我看不出他有什么别的意思。那具体的气，从他身体里发出，与门徒身体相接触，被他们感受到的，并不是圣灵的实体，而是用方便的记号，来宣布圣灵不仅是从父，也是从子出来的。因为最癫狂的人也不会说，他向他们吹一口气所赐的，是一位圣灵，他升天以后差来的，是另一位圣灵。非也！上帝的灵只有一位，是父和子的灵，即“在众人里面运行一切事”的圣灵（林前12：6）。但将圣灵两次赐下定有重大意义，这我们在下面要照主所许可的来加以讨论。

主说：“我要从父那里差他来”（约15：26），这表明圣灵是父和子两位的。在另一处，他在说“就是父所要差来的”之后，马上补充说：“因我的名”（约14：26）。然而他没有说“就是父所要从我差来的”，像他曾说“我要从父那里差他来”（约15：26）那样。这就表明父是神性之本或一切神性之源。所以从父和子出来的圣灵，归因于那生子的父。

福音书作者说：“那时还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀”（约7：39），这句话岂不是指，在耶稣得着荣耀以后才有圣灵赐下，而在此之前从来没有么？但这并不是说，以前没有圣灵赐下，不过从前圣灵没有像现在这样赐下。若是圣灵从前未曾赐下，先知说预言时又是被什么充满的呢？《圣经》明说，并在许多地方指明他们是凭圣灵说话，《圣经》说到施洗约翰，记载说：他从母腹里就被圣灵充满了（路1：15）；他的父亲撒迦利亚被圣灵充满，所以关于他说了那些话：马利亚也被圣灵充满，所以宣告她怀了荣耀的主；西面和亚拿被圣灵充满，就认识到了

* 和合本为“这三样也都归于一”。

婴孩基督的伟大(路2: 25—38)。除非是因为圣灵的赐下或使命有空前的特点, 经上怎能说: “那时还没有赐下圣灵来, 因为耶稣尚未得着荣耀”(约7: 39)? 我们在别处也看不到有人因圣灵临到就能说他们所不知道的方言, 像五旬节那天那样。那时圣灵的降临要藉可见的记号显明出来, 以便证明全世界各国各民将来都要受圣灵感动, 相信基督, 以应验《诗篇》所唱的: “无言无语, 也无声音可听; 他们的声音通遍天下, 他们的言语传到地极”(19: 3, 4)。

30. 所以, 当时候满足(加4: 4), 上帝之子被差往这个世界(约16: 28; 3: 17), 为女子所生(加4: 4), 好为了人子们的缘故而成为人子时, 人就与上帝之言相偶合, 甚至在一种意义上混合成了一个位格。^{*}天使们能预表这一位, 预先宣扬他, 但不能充当这一位。至于圣灵藉鸽子或火舌形象所作的显现, 即服役的受造物用暂时的动作和形式来彰显圣灵的实体与父和子同永恒、共不变, 则它们并没有与圣灵合为一位, 像言成肉身那样。我不敢说, 从前未曾有过这样的事。但我绝对有把握说, 同一实体的父、子、圣灵, 创造主上帝, 全能的三位一体, 在工作上是不可分的。不过这不能被与他们如此不像的受造物, 尤其是物质的受造物, 不可分离地彰显出来; 正如我们的话语由物质之声构成, 在称呼父、子、圣灵时, 必定在字与字之间有显然的间歇。因为父、子、圣灵, 三者在同一实体中, 三乃是一, 没有任何暂时的运动, 没有任何时间和空间的间隙, 超越于一切受造物之上, 从永恒至永恒, 是一, 并像永恒一样充满了真理和仁爱。但在我的话里, “父”、“子”、“圣灵”是分开的, 不能同时称呼, 并且若你写下来, 每一名称都占有单独的空间。试举一例: 当我称呼我的记忆、理解、意志时, 每一称呼都各有所指, 但它们每一个又都是全部三个的产物, 因为这三个称呼中没有一个不是被我的记忆、理解、意志共同说出的。^{**}同样, 三位一体也共同发出父的声音、

^{*} 指基督既是神又是人。

^{**} 这是奥古斯丁在本书中首次提到他的最著名的“记忆—理解—意志”三一类比, 详见第10卷。

子的肉身、圣灵的鸽子，尽管这三者都各指其中一位。我们凭这例子多少可以知道，那本身不可分离的三位一体，是藉可见受造物的出现而分别地彰显出来的；而三位一体的工作，在那些分别地彰显父、子、圣灵的事上，则是不可分离的。

31. 如果你问我，在言成肉身以前，那些预示言要成为肉身的声音和形象，是如何造就的，我就会回答说，上帝是藉天使行了那些事。我想，我已用《圣经》的见证充分地证明了这一点。如果你继续问我，言成肉身是怎样实现的，我就会回答说，上帝的言成了肉身，即成了人，但并没有变成他所成的 [肉身]；他是如此地成了人，不仅有上帝之言和人的肉身，还有人的理性灵魂。^{*}这个 [合一的] 整体是上帝，因为它是上帝；是人，因为它是人。如果这难以理解，那你就得用信来净心，一步步戒除罪恶，多行善事，用渴慕圣洁的心祈祷，并靠神的帮助，得以理解并受真理。

最后，如果你问我，在言成肉身以后，怎么有父的声音，或圣灵的显现，我就会毫不犹豫地说，这是藉着受造物而成就的。不过我很难发现，也不便轻率断定，这只涉及有形可感的受造物，还是也应用了有理性的灵（有人用该词来对译希腊人所谓的noeros）。这里所谓“灵”，当然不是指一个位格，而只是上帝认为有必要时用来产生象征效果的工具；因为谁敢说那父的声音藉以发出来的受造者，就是父上帝；或圣灵藉以显现为鸽子或火舌的受造物，就是圣灵——像上帝的儿子由童贞女所生那样呢？也许我们应找另外的解释，但我个人觉得，这些事若不借助理性或理智受造物，是不能发生的。但这里不是凭主所赐我才能来说明我为何这样想的地方。因为我必须先讨论并驳斥异端的论点，这些论点他们不是从《圣经》得来，而是从他们自己的推测得来的。这种推测驱使他们以他们想要的方式来解释有关父、子、灵的《圣经》证据。^{**}

^{*} 这是在驳阿波里纳利派。

^{**} 指阿里乌派，本书下面三卷即讨论这点。

32. 但现在我认为我们已充分证明，子并不因为受父差遣就是较小的，圣灵也并不因为受父和子差遣就是较小的。我们应该明白，《圣经》提到了这些差遣，不是因为神圣三位格实体不平等、不相伯仲、不相似，而是因为子与圣灵的受造可见的显现方式；或更准确地说，是为了让我们懂得，父是一切神性的源泉和起源。因为即使父选择了藉着他所控制的受造物来可见地显现，人也不能说，他乃是受了为他所生的子或为他所发的圣灵的差遣——这种说法是十分荒谬的。

就让我们结束本卷吧。在后面几卷，我们要借助主的帮助，来看异端们用了何种狡猾微妙的论证，以及我们应该如何来清除它们。

第 5 卷

语言和逻辑问题：实体与关系

序言

1. 从现在起，我要努力言说人断不能言说之物（起码我不能言说）。无论如何，当我们想到上帝三位一体时，便认识到，我们的思想不足以达到其对象，不能如其所是地领会他；即便在有才如使徒保罗那样的人那里，如经上所言，也只能“仿佛对着镜子观看”（林前13：12）。既然我们应该总是想着我们的主上帝，又永不能如其所值地想着他；既然在所有时刻我们都应赞美祈祷他，却无词足以表现他，我便以求他帮我理解并解释我心中所有、且原谅我可犯之错来开始。因我敏感地意识到了自己的软弱与任意。我也要请求读者的谅解，若他们注意到我没有说出他们本理解得更好的东西，或因我表达得太糟而妨碍了他们理解的东西；我也要原谅他们，若他们在理解我所说的东西上过于迟钝。

2. 若我们认识到或至少坚决相信并坚持，就那不变不可分的本性、那至上自足的生命，无论我们说了些什么，都不能用可见、可变、有死、有亏缺之物的标准加以衡量。真的，我们发觉，除非万般努力，我们自己是不足以适切领会感官可达之物或我们内在之人的本质的。即便如此，出乎虔信、心火炽热地要认识高于我们的、神圣不可表达的真理，也不算厚颜，假如这心灵之火是由我们的造物主和救主的恩典点燃，而非由它凭己力的骄傲自大引起。不管如何，假若人不能领会他所希望由以领会自己的理智，他又有何理智能力来领会上帝呢？若他确实能领会他自己的理智，他便应该心中牢记，它是他本性中最好的部分*；然后他可问自己，可否在它之中看到线条、形状、亮色、空间、大小、部分的区别、体积的广延、位移，等等。我们确切地知道，这些东西在我们本性中最

* 指自我反省由理智完成，这理智是心灵中最佳的部分。

好的部分即理智中找不到（那里倒是有不少智慧），在我们最好部分找不到的东西，也不该到那远胜过我们最好部分的地方去找。所以，若我们能够，便该把上帝理解为善而无质、大而无量、创造而无需要或必然、统辖而无地位、持有万物却不占有、遍在却无空间、永存却无时间、本身不变却造出了可变之物、无所遭受。谁这样思考上帝，虽然也许还不能发现上帝为何，却至少可虔诚地护卫自己的信仰，不把上帝想成上帝所非之物。

第1章

在双方都坚持的原则——用限定神圣存在或偶性的方法是对上帝作不出什么断言的——的基础上，他反驳阿里乌派的推论，即从父的“非受生”和子的“受生”推出父与子必定实体相异。他断定，尽管用限定的方法不能论断上帝，也不能得出结论说，对他的论断都是以实体的方式进行的；因为有些东西是用关系的方式得到断言的，即上帝之内的内在关系。

3. 至少有下面一点是无疑的：上帝是实体，也许更好的词是是者[存在]，即希腊语的ousia [英译Being]。正如“智慧”一词出自“智慧的”，“知识”出自“知道”，故“是者”^{*}出自“是”^{**}。谁能比那对其仆人说“我是我所是”，和“你要对以色列人这样说：‘那自是者打发我到你们这里来’”（出3：14）的，更加是^{***}呢？我们叫做是者或实体的别的东西都允许有限定（或变更），或显或微地有所改变。但上帝断不能限定，故而上帝所是的实体或是者独独不变，故而最真最高的是属于它，从它才出了“是者”之名。变化之物不能保持其存在，能变化之物即便不变化，也能够不成其为其所曾是；所以，惟有那不仅不变而且绝对不能变者才值得不加修饰地被说成是真实无妄的是者。^{****}

* Essentia，或译“存在”。

** Esse，或译“在”。

*** 或译“更加存在”。

**** “Being”（Ousia，及奥古斯丁所用的 Essentia）一般中译为“存在”、“存在者”，近来也有人译为“是者”。“是者”是一个准确的译法，但在汉文里显得有些别扭。同时在有些场合也不可能用，如说某物 coming into being，就很难将这里的 being 译为“是者”。所以我还是采取了“存在”和“存在者”的译法。《出埃及记》3：14 则可算一个异数，译为“我是我所是”或“自是者”非常妥当，从这译法可毫无阻隔地看出“是者”与“是”（esse，to be）的根本联系。

4. 正是关于这些不能如其被思的那样表达出来、不能如其所是地被思的东西，我们现在须答复对我们信仰的批评。在阿里乌派惯于攻击公教信仰的反对意见中，他们认为最机灵最坦率的武器是如下论证：“对上帝不管所说所想为何，都是实体上的，不是限定上的。因此在实体上父是非受生的，在实体上子是受生的。但作为非受生的异于作为受生的，因此父的实体异于子的实体。”

我们答：若关于父所说的一切都是实体上的，则“我与父原为一”（约10：30）便是在实体上说的。所以父的实体与子的实体为一。若这不是在实体上说的，则有些东西便不是在实体上说的，因此我们不必非得在实体上去理解非受生与受生。再，关于子经上有言，“不以自己与神同等为强夺的”（腓2：6）。在哪一方面同等？若他不是在实体上被称为同等的，则他们就得承认，某个东西并不是在实体意义上被用来谈及上帝的，所以他们该承认非受生与受生不必说成是实体上的。但若他们不承认这点（因为他们坚持就上帝所说的一切东西，都是在实体上说的），则子便在实体上与父同等了。

5. 我们常把“限定”^{*}之名赠予所限定之物，这物可因某一变化而消逝。即便某些限定（变更）被称作牢不可分的（希腊语叫*achorista*），比如鸦羽上的黑颜色，却也确实会失去，并非只要它是羽毛便如此，而是因为它并不永远是羽毛。它所以造成的原料是可变的，故而到了某一时刻，它停止成为那动物或那羽毛，整个身体返归成泥土，它当然也就失掉了那颜色。作为事实，甚至所谓可分的限定也不是因分离而是因变化而失去的——比如人们头发的黑可变白，但头发仍是头发。它被称作可分的限定，但若我们停下来想一会儿，就会明白，问题不在某物被分开且离开了头，或黑色跑到别处去而白色占了它的位，而在同一处颜色的质发生了改变。

所以，在上帝之中没有限定，因为他之内没有能被改变或消失的东

* Modification, 含有“变更”之意。

西。你也许喜欢把消长之物称作限定，即便它不能消失，比如灵魂的生命——因为灵魂只要还是灵魂，便生存着，既然它总是灵魂，它便总是生存着；但它智慧时活力更多，不智时活力变少。即使这里也有变化，但不是那种因不智而失去智慧从而失去生命的变化，而是减弱的变化。这都与上帝的情況不像，因为他是绝对保持不变的。

6. 因此没有什么是在限定上说他的，因为没有什么限定他，但这并不意味着关于他所说的都是实体上的。真的，就受造与可变之物来说，非在实体上说的任何东西都只能说是限定的。任何可失去或减损的东西都是此物的限定，如形状与质量，以及根据某种别的东西如友谊、亲近、从属、相似、同等这一类而说的任何东西；还有位置、占有、地点、时间、行动及遭受*。

尽管对上帝没有什么是在限定上说的，因为他没有什么可变化的，但并非关于他所说的一切都是实体的。有些东西是根据别的东西说的，如父是相对子说的，子是相对父说的；这不是在限定上说的，因为一个永远是父，另一个永远是子——这个“永远”不是说从诞生之日起他便是子，或一旦子不为子父也不为父，而是说子永远受生，且从未开始成为子。若他在某时开始成为子、在某时不再成为子，则会在限定的意义上被断言。另一方面，若父被称为父是就其自身而不是相对子，子被称为子是就其自身而非相对父说的，则一个称为“父”，另一个称为“子”，便是在实体上说的了。但是，既然父被称为父只是因他有一子，子被称为子只是因他有一父，这些便都不是在实体上说的了，不是就其自身而只是相对他者说的了。他们也不是在限定上被说到的，因为通过称他们父和子所指的东西永恒不变地属于他们。因此，尽管作为圣父异于作为圣子，却不存在实体的差异，因为他们之被如此称呼，不是在实体上的，而是在关系上的；而这一关系不是一限定，因为它是不可变的。

7. 他们可反过来反驳这一推理说：尽管“父”是相对“子”说的，“子”是相对“父”说的，“非受生”和“受生”却是根据他们本身而非

* 这是亚里士多德的范畴说。

彼此相对说的。称他非受生的不等于称他天父，因为即便他未生有一子，也没有东西会阻止你称他非受生的；若有人生了一子，并不就可说他是非受生的，因为他们自己也是由另外的人生的。所以他们说，“父是相对子说的，子是相对父说的；但非受生是就其自身而言的，受生也是就其自身而言的。所以，若有什么是就其自身而说的，便是在实体上说的；若作为非受生的异于作为受生的，那么这里存在着实体的不同。”

假如这就是他们所说的，则我承认他们说到了关于“非受生”的须仔细地考察的东西，因为是父亲并不必然就是非受生的，是非受生的也不必然就是父亲；从而也可认为，非受生是根据自我而非他者而言的。但他们若未注意到受生只能是根据他者而言的，便是睁眼瞎了。成为儿子是受生的结果，而受生则为成为儿子所隐含。正如“子”是相对“父”而言，“受生者”也是相对“生产者”而言，正如父之于子，生产者之于受生者也是如此。故此，两个相异的观念为“生产者”和“受生者”所传。两者都被用来说父上帝，但第一个是相对受生者而说的，即相对子而言的，他们也不否认这一点；至于“非受生”，他们则坚持认为这是就其自身而说的。所以他们说：“若父是就其自身而被称呼为父，而子不能就其自身而被如此称呼；若就其自身而被说的是在实体上说的，且‘非受生’一词（该词不能用来称呼子）乃是就其自身说的；那么‘非受生’就是在实体上说的，且因为圣子不能被如此称呼，他便不具有这同一实体。”

对这一狡辩的回答是迫使他们告诉我们，什么使得子与父同等；是就其自身而言的东西，还是相对父而言的东西？不能是相对父而被称呼的东西，因为相对父他被称为子；在这里，他者不是子而是父，因为父和子并不像朋友或邻居那样有着同类的参照系。朋友当然是指着朋友说的，若他们平等相爱，在每一方都有同样的友谊；邻居是相对邻居说的，因为他们彼此相邻（A近于B恰如B近于A），在每一方都有同样的邻近。但是因为子非相对子而是相对父，所以使得子同等于父的不能是相对父他被称作东西。使得他同等的东西仍须是就其自身而被称呼的东西。但不管就其自身他被称作什么，都是在实体上被称呼的。故他在实体上

同等。所以他们每位的实体是同样的。当父被称作非受生者，所说的并非他是什么，而是他不是什么。当一种关系被否定时，并非在实体上被否定，因为关系本身并不是在实体上被肯定的。

8. 这一点须举例说明。但先得确知，我们说“受生”时所指与说“子”时相同。成为子乃是受生之后果，而受生又为成为子所隐含。这样，称某物非受生，便表示它不是子。尽管我们能正确地谈及受生非受生，尽管“子”是一极好的拉丁词语，我们正常的言说习惯也很少会允许我们谈论“非子”。但若有人说“并非子”，于意义也无损，正如你说“并非受生”以代替“非受生”一样，你并非在说不同的东西。关系词“朋友”和“邻居”（有相似的限制。人们可用否定形容词“不友好的”和“不接邻的”来对应“友好的”和“接邻的”，而很少用否定名词“非朋友”和“非邻居”。也要认识到，考虑实际事情时，重要的不是我们语言的用法允许与否的东西，而是从事物本身中出现了什么意义。

因此让我们别再说非受生了，尽管我们拉丁语可这么说，我们不如用等值的“并非受生”来代替之。我们是在说异于“并非子”的东西吗？这一否定前置词并没有如下效力，即没有它时某物是在关系上说的，有了它时便是在实体上说的了；它的作用仅仅在于否定那没有它便被肯定的东西，正如在所有别的谓词里一样。故而，当我们说“这是一个人”，我们指示的是实体。若你说“这不一个人”，你并不是在陈述另一种谓词，你只是否定这一个。正如我在实体上肯定“这是一个人”，我说“这不一个人”时也是在实体上否定。当你问他个儿多大，我肯定“他有四尺”——即四尺高——若有人说“他没有四尺”，便是在数量上否定。我在质上肯定“他白”，我也在质上否定说“他不白”。我在关系上肯定“他近”；我也在关系上否定说“他不近”。我在位置上肯定“他正躺着”，当我说“他没有躺着”，则是在位置上否定。当我说，“他武装了”，我是在占有（Possession）上肯定；说“他没有武装”则是在占有上否定——跟说“他未武装”一模一样。当我说“他昨天出生”，是在时间上肯定；当我说“他不是昨天出生的”，是在时间上否定。我说“他在罗马”，是在空间

上肯定；我说“他不在罗马”，则是在空间上否定。我说“他正打人”，是在行为上肯定；但我若说“他不在打人”，则是在行为上否定，表示他并没有这么做。当我说“他正被揍”，我是在遭受这一谓词上肯定；当我说“他未被揍”，则是以同样的方式否定。一言以蔽之，若我们希望在肯定的断言前插入否定前置词，在方式上都是同一类的。

若果如此，如我在实体上肯定地说“子”，我也在实体上否定地说“并非子”。但因我说“子”乃是在关系上肯定，因我是指着父所说的，所以当我说“他不是子”，便是在关系上否定了，因我是指双亲的缺乏，希望宣布他未有父母。但若说“子”之所指相当于“受生”，如前所说，则人可说“并非子”一如“并非受生”。我们说“并非子”是在关系上进行否定，我们说“并非受生”便也是在关系上进行否定，而“非受生”除了“并非受生”又有何意？所以，我们说“非受生”时，并未离弃关系谓词。正如受生并非就其自身而言，而是说他出自一个生产者，非受生也并非就其自身而言，而只是说他不是出自一个生产者。每种意思均属所谓的关系谓词。在关系上说的就不是在实体上说的。所以，尽管受生异于非受生，却并不指实体相异，因为恰如“子”相对“父”，“并非子”相对“并非父”，“受生者”也必是相对“生产者”、“并非受生者”也必是相对“并非生产者”而言的。

第2章

详察对上帝使用的实体谓词，简述ousia与hypostasis
术语史，这在第7卷末将得到更为彻底的讨论。

9. 我们须坚持的要点在，不管那至上神圣者就其自身称作什么，都是在实体上说的；不管相对他者被称作什么，都是在关系而非实体上说的；就他们每位自身不管所说为何，均须视作三位最终相合为一单数而非复数，这便是父、子、灵“有同一实体”这一表达式的力量所在。故父乃上帝，子乃上帝，圣灵乃上帝，无人否认这是在实体上说的；而我们仍说这一至上三位一体非三神而乃一神。同样，父为大，子为大，圣灵亦为大；却非三位大者，惟有一位大者。经上说“惟独你是神”（诗86：10），这并不是他们所歪想的只是在说父一位，而是关于父、子、灵三位的。父为善，子为善，圣灵亦为善；但并非有三位善者而只有一位善者，关于这一位善者，经上有言，“除了神一位之外，再没有良善的”（可10：18；路18：19）。当主耶稣看到有个称他“良善的夫子”的年轻人向他搭话时，不想仅仅被视为一个人，因此他富有含义地说的，不是“除了父一位之外，再没有良善的”，而是“除了神一位之外，再没有良善的”（同上）。“父”之一名只指父本身，而“神”之一名则包括了他和圣子以及圣灵，因为这惟一的神乃是三位一体。

至于位置、占有、时间和空间，并不能適切地言说上帝，而仅是隐喻和比喻的方法。故而经上说他“坐在基路伯上”（诗80：1），这是根据位置而言的；“深水遮盖地面犹如衣裳”（诗104：6）是根据占有而言的；“你的年数没有穷尽”（诗102：27）是指时间；“我若升到天上，你

在那里”（诗139：8）则指空间。至于创造或行为呢，也许是惟一可用来完全言说上帝的真理的；因为惟有他创造而非被造，其实体也永不遭受或经历任何变化。因此，父是全能的，子是全能的，圣灵也是全能的；但并非有三个全能，而只有一个全能；“因为万有都是本于他、倚靠他、归予他。愿荣耀归给他”（罗11：36）。

因此，不管就其自身上帝被称作什么，都既可用父、子、灵三重之名来言说，也可用三位一体之单数而非复数来言说。在神那里，存在（to be，是）与伟大（to be great，是伟大）并非二事，而乃一物，故此我们不说三个伟大，亦不说三个存在〔是者〕，而只说一个存在〔是者〕，一个伟大。这里我用“存在”〔是者〕*一词指希腊语中的ousia，我们常称之为“实体”。

10. 希腊语另有一词hypostasis，但他们在ousia和hypostasis之间作了一个我感到模糊不清的区分，故此我们这边大多数处理希腊语中的这些事的人，习惯了说mia ousia, treis hypostaseis，字面译作“一个存在，三个实体”。但因为我们已习于用“实体”来指“存在”之所指，故不敢说“一个存在，三个实体”。相反，许多有分量的拉丁作者在处理这些事项时，用的是“一个实体或存在，三个位格”，因为找不到用语言表达他们所无言地理解的东西的更适切的方法了。真真切切，由于父非子且子非父，被称作“神的恩赐”（徒8：20；约4：10）的圣灵既非父亦非子，他们便确实是三位了。这便是用复数形式说“我与父原为一”（I and the Father are one）（约10：30）的原因所在。他不说“is one”，像撒伯里乌派所说的那样，而是说“are one”。然而你若问“三个什么？”人类就“拙于言词”了。所以我们说三个位格，不是为了说得确切，而是为了不化作沉默。

11. 回到我正讨论的点上：正如我们不说三个存在，我们也不说三种伟大或三个大者。在因分有了大而大的东西那里，即其存在与其大相分的東西，像大房子、大山和伟大的心那里，大（Greatness）为一物，因此

* 下同，不再注明。

大而大者则为另一物——故此，大 (Greatness) 当然不是如大房子这样的东西。真正的大不仅是大房子或大山得以大的东西，还是任何被称作大的事物得以大的东西，所以，大是一个东西，因它而得以称为大的事物是另一个东西。此大当然是首要的大，比那些因分有它而大的事物优越多了。^{*}然而，上帝并不凭某一非他本身的大而大，仿佛他须分有它才大似的；否则的话此大比上帝还大了。但无物大于上帝。因此，他因即他自身的大而大。这就是我们不说三个大和三个存在的原因；在神那里，存在与大本为一物。同理，我们不说三个大者而说一个大者，因为上帝并不因分有大而大，而是因其伟大自我而大，因他是他自己的大。善、永恒、全能及一切可用来断言神的谓词均乃如此，因为这都是就其自身而说的，既非隐喻的，亦非直喻的，而是适切的——若人类之舌可适切地言说他的话。

* 柏拉图相论分有说。

第3章

更详尽地考察关于上帝的关系谓词的使用法，尤其是圣灵之名的特质，一般认为称他“恩赐”最为恰当。除了神圣位格彼此得以相对而言的名称之外，他们相对受造界而言的名称也得到了讨论，如“源头”(Principium)，甚至“父”。

12. 至于三位一体中的每一位都有其独特的名称，都不是就其自身而只是相对彼此或相对受造界而言的，所以显然是在关系而非实体上说的。三位一体，独一神，被称为大、善、永恒与全能，亦可被称为他自己的神圣、他自己的大、他自己的善、他自己的永恒、他自己的全能；但三位一体不能以同样方式被称作父，除非相对受造界而隐喻式地说，因为人被拣选为神的儿女。经文“以色列啊，你要听！耶和华我们神是独一的主”（申6：4）不要被理解为排斥了圣子和圣灵，我们也正当地称这独一的主我们的父，因为他用恩典使我们重生。

三位一体断不能被称作子。至于圣灵，根据经文“上帝是灵”（约4：24），三位一体作为一个整体可如此称呼，因为父与子也都是灵。所以，因为父、子、灵是一个上帝，又因为上帝当然是神圣的，“上帝是灵”，三位一体便既被称作神圣的，亦被称作灵。至于那并非三位一体而是在三位一体之中的圣灵，就其被恰当地、个别地称作圣灵而言，是在关系上说的，相对父与子说的，因为圣灵是父与子的灵。

须知这一关系在这名里还不明显，当被称作“神的恩赐”（徒8：20；约4：10）时则很显然了。他是父与子的礼物（恩赐，gift），因为一方面正如主说，他“从父出来”（约15：26）；另一方面，使徒的话“人若没有

基督的灵就不是属基督的”（罗8：9）说的也是圣灵。所以，当我们说“恩赐者的恩赐”和“恩赐的恩赐者”时，都是相对说的。故圣灵乃父与子的一种难以言喻的共融或团契，也许他有此之名只是因为这同一个名字可用于子。他被恰当地称作他们共同被称的名，因人们知道父与子都是神圣的，也都是灵。这三者只是一个上帝、善、大、永恒、全能；只是他自己的统一、神圣、伟大、善、永恒、全能。

13. 读者也不要因我们说圣灵（非三位一体本身而乃三位一体之一）是在关系上说的而焦虑，认为似乎没有与此名相对应的名。正如我们说主人的奴仆，我们也说奴仆的主人，同样有父的子和子的父，因为这些都是关系上说的；真的，在圣灵这里就不能这样说了。我们可说父的圣灵，但不反过来说圣灵的父，否则就是把圣灵当作他的儿子看待了。我们也说子的圣灵，但不说圣灵的子，否则就会把圣灵看作他的父亲了。但这种情况在许多关系里都有，在那里我们找不到彼此相对的两个对应词。还有什么比“誓约”更明显地是在关系上说的吗？誓约乃是相对所誓约的，誓约总是某事某物之誓约。那么，当我们说父与子的约时，能够倒过来说誓约的父或誓约的子吗？当我们说父的和子的恩赐时，我们确实不能说恩赐的父或恩赐的子，为了有一对应，我们只说恩赐者的恩赐和恩赐的恩赐者。实际上在这里我们只能找到两个寻常的词，但在另两例中却找不到。

14. 现在转向父，他之被称为父是在关系上说的，被称为源头也是在关系上说的，也许他还被称作别的什么。但他之被称为父乃是相对子而言的，被称为源头乃是相对自他而出的万物而言的。再，子也是在关系上被如此称呼的；他也在关系上被称作圣言与真像，均是相对父而言的，而父本身不叫这些名。然而子也被称为源头；当有人问他“你是谁”，他答复道，“源头，因我也在对你说话”（约8：25）。但他确非父的源头？是的，当他说他是源头时，他想指的是他是造物主，正如父是受造界的源头一样，因一切都自他而出。造物主是相对受造界而说的，正如主人之于奴仆。所以，当我们称父为源头子为源头时，并不是在说受造界有

两大源头，因为父与子一起相对受造界乃是一个源头，正如他们是一个创造主，一个上帝。

此外，若居于己身之内、产生或导致某物的东西乃是它产生或导致之物的源头，我们便不能否认圣灵亦有权被称作源头，因为我们不把他排除在创造主的称号之外。经上说他导致种种事情，同时又居于己身之内。看看他所成就的吧，经上说：“圣灵显在各人身上，是叫人得益处。这人蒙圣灵赐他智慧的言语，那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语，又有一人蒙这位圣灵赐他信心，还有一人蒙这位圣灵赐他医病的恩赐。又叫一人能行异能，又叫一人能说方言，又叫一人能翻方言。这一切都是这位圣灵所运行，随己意分给各人的”（林前12：7—11）——当然是作为上帝才如此。上帝之外谁可成就如此大事？“神却是一位，在众人里面运行一切的事”（林前12：6）。真的，若有人特意问我们圣灵的事，我们会真切地回答说他是上帝，与父子一道乃一个上帝。故而上帝相对受造界被称作一个源头，而非两个或三个源头。

15. 转到三位一体内部的交互关系上来：如果产生者相对其所产生者乃是源头，则父相对子是源头，因为他产了或生了他。但是否因经上说圣灵“从父出来”（约15：26），父便相对圣灵是源头，则大成问题。倘若如此，则他不仅是他所产所生者之源头，亦是其所赐者之源头。许多人所焦虑的一个问题，即既然福音书说圣灵也出自父，他为何不是儿子呢，现在也许有了点眉目。你看，他之从父出来，不是受生而是被赐，因此他不被称为子，因为他不像独生子那样受生，也不像我们这样为恩典所造或拣选。父所生的被称为子只是相对父而言的，因此他是父之子而非吾人之子。但被赐的东西是既相对赐予者亦相对赐予的对象而言的，所以，圣灵不仅被称作那赐了他的父与子的灵，也被称作那接受他的我们的灵。这与拯救相似，它既被称作给予拯救的主的拯救，也被称作接受拯救的我们的拯救。

所以，圣灵既是上帝的灵，也是我们的灵，上帝赐了他，我们受了他。我并不指那使我们得以存在的灵，亦名“人里头的灵”（林前2：

11); 这圣灵是我们的, 乃是在另一方式上说的, 即“赐给我们饮食”(太6: 11; 路11: 3)。尽管我们也确实接受被称作人里头的灵的灵; 经上说, “你有什么不是领受的呢?” (林前4: 7), 但我们接受来以存在的是一物, 接受来以圣洁的又是一物。因此, 经上说约翰将“在以利亚的灵与力里”(路1: 17)*来到; 它被称作以利亚的灵, 但指以利亚所受的圣灵。摩西也这样, 当主对他说, “我要把降于你身上的灵分赐他们”(民11: 17), 即在说, “我要把我已赐与你的圣灵分赐他们”。

因此若所赐之物乃由其源头所赐, 而不是从别处出来的, 我们须坦承父与子乃圣灵的源头; 不是两个源头, 因父与子乃一个上帝, 相对受造界乃一个创造主、一个主, 故相对圣灵他们是一个源头; 但相对受造界, 父、子、灵乃一个源头, 正如他们是一个创造者和一个主。

16. 一个更深的问题出来了: 子不仅凭受生获得了他之作为子的身份, 且获得了他的存在; 圣灵又是否同样不仅凭被赐获得了他之作为恩赐的身份, 且拥有了他的存在呢? 这里我们须问, 他在被赐之前是否已存在但还未成为恩赐, 甚或是否因上帝准备赐出他而在被赐之前便是恩赐了? 但若他只在被赐时才发出来, 则在有所赐之对象之前他是肯定不会发出来的。若他只是因被赐才存在, 他如何能够已经是那神圣实体, 正如子因受生而得到了他的存在即实体而不只是得到了子的身份(后者是在关系上说的)? 难道答案是: 圣灵永远在自永恒中发出, 而非自某一时间点发出; 但因为他如此发出以至于可赐, 在有可赐的对象之前便已经是赐礼了? 称某物为礼物(恩赐)与赠品不同: 礼物可在被送之前被称为礼物, 赠品则除非已被赠送, 是不能在赠送前被称为赠品的。

* 和合本为“心志能力”。

第4章

讨论上帝相对受造界而有的名字引发的问题。

17. 我们不应在圣灵上有所困扰，尽管他与父和子共永恒，却把他说是从某一时间点成为某物的，就像“赠品”之名一样。我得说清楚点，圣灵是永存之礼，而赠品却出自时间上的点。但“主”又何解？如果一个人除非自他拥有了奴隶时起不能称为主人，则这一关系称号也从某一时间点开始属于上帝，因为他作为主拥有的造物并非自有永存的。这样一来，我们怎能坚持认为关系词不是对神的限定，如前所述，因他不可变，时间之物便无可施加于他？

看吧，这便是问题所在：他不能够是永存的主，要么我们将被迫说受造界是永存的，因为惟有造物永存地事奉他时他才算永存的主。正如不能有还没有主人的奴隶一样，也不能有还未有奴隶的主人。也许会有人站出来说，惟有上帝永恒，时间则由于差异性与可变性而非永恒的，时间并不在时间中开始成为时间（在时间开始之前没有任何时间让时间得以在其中开始）；因此，上帝并不在时间中成为主，因为他是时间之主，不在时间中开始其存在。但关于人又怎么说呢？人当然是在时间中被造的，那么在人存在之前他的主上帝还不是主吗？上帝当然至少是在时间中才成为人们的主的；说得确切无疑点，上帝是在时间中成为我的主、你的主的，因我们是后来才在时间中出现的。当然了，甚至这也是可怀疑的，若考虑到还存在着与灵魂有关的、盘根错节的问题的话。说上帝是以色列民的主，又如何解释？即便承认人们所具的灵魂本质已然存在——如何存在则不追究了——那些人却

仍未存在，我们能清楚地指出他们开始存在的时刻。不管怎样，他都是在时间中成为最近才开始出现的这一棵树、这一片玉米庄稼的主人的。即便这东西得以形成的物质以前早已存在，成为物质之主是一码事，成为已形成的物质之主又是一码事。甚至人也只是在一个时间是树木的主人，另一个时间是柜子的主人；虽然柜子由木制成，在他只是树木之主时他也不是柜子的主人。

我们怎会能够坚持没有什么是用限定的方式说上帝的呢？我们说什么也影响不了其本质并改变它，因此这些不是关系限定，不在其所断定的事物中引发改变。但确实，一个人因友谊而被称为朋友，除非他开始友好了，他是不能开始成为朋友的；因此在他的意志里有了一种改变，使得他被称为朋友。但当一枚硬币被称作某物的价钱时，是在关系上这么叫的；然而当它开始成为价钱时，它里面却无任何改变。誓约等等亦如此。所以，若一枚硬币能被如此频繁地用关系词谈起而在其形式或实质上毫无改变，仿佛无论何时它只要被这样提起或不再提起便会出现似的，那么我们该如何准备接受关于上帝的不变实体的相似观点？这样，当他相对受造界被称为某物，而实际上是在时间中开始被如此称呼，我们就应明白，这与任何发生在上帝自身实体的事无关，而只与关系谓词所指的受造物有关。“主”，《诗篇》里说，“你已成我们的居所”（诗90：1）。上帝是就关系而被称作我们的居所的；此名与我们相对。当我们在他那里避难时他便成了我们的居所。这意味着在其本性中发生了什么事，而在我们求他荫庇之前并无此事吗？不，变化发生在我们里面；在得他荫庇之前我们更糟，之后则变得更好。在他那里则毫无变化。当我们因其恩典而重生时，他开始成了我们的父，因为“他赐我们权柄作神的儿女”（约1：12）。所以，当我们成了他的儿女后，我们的实体便向着好的方向变好；同时他开始成为我们的父，但其实体无丝毫变化。所以显然，以前未被用来谈论上帝的、可在时间里开始用来谈论上帝的东西，都是在关系上说的，却非以限定的方式谈的，仿佛有什么已限定他似的。上帝之被相对地称呼的那相对者倒是在限定上说的。一个公义的人开始被

称为上帝之友，这意味着他变了。不可设想的是上帝会暂时地爱某个人，仿佛在他那里出现了以前不曾有的新爱似的。须知道，在神，过去的事物不消逝，未来的事物已存在。所以他“在创立世界以前”（约17：24；弗1：4）便爱着他的圣徒，预定了他们；但在他们这一边，当他们皈依并找到他时，他们被说成是开始为他所爱了，以用人的感觉可把握的方式来谈论此事。当神被说成对恶人发怒、为善人心欢时，变化的是他们而非他；正如光对眼弱的人是刺目的，对强壮的人则是悦目的一样，变化的是眼而不是光。

第 6 卷

语言的和逻辑的：属性归予问题

第1章

经文“基督是上帝的能力，上帝的智慧”使我们面临这么一种可能性，即像能力、智慧和与它们差不多的善、伟大、永恒等所有实体性的谓词，确实应该当作准关系性的谓词来对待，即将子视为父藉之而有能力、智慧、善、伟大和永恒的能力、智慧、善、伟大和永恒。作者对此观念持同情态度，表示它至少没有在神圣三位格间搞不同等。

1. 有人觉得难以承认父、子、灵彼此同等，因为经上写着说，“基督为上帝的能力，上帝的智慧”（林前1：24）；这里似乎缺乏平等，因为照经文，父本身并非能力和智慧，只是能力和智慧的产生者。事实上，上帝怎能称为能力和智慧的父，这个问题颇为引人注目，因为保罗说的是：“基督为上帝的能力，上帝的智慧”。另一方面，这段话又被有些人用来反阿里乌派，至少是反对那些自高自大与公教信仰相违的人。据说阿里乌本人曾说，“他若是儿子，他就是受生的；他若是受生的，那么就有一段时间他还不存在。”他却不理解，对上帝来说，受生也是永恒的；所以子能与父共永恒，正如由火所发的光，是与火共存，并且假如火是永恒的，它也就与火共永恒了。所以后来的阿里乌派放弃了这种意见，承认上帝的儿子并非在时间里开始存在的。有些人说，曾有一时主并不存在。我们这边的人对此是这么反驳的：“假如上帝的儿子是上帝的能力和智慧，而上帝从来不会没有能力和智慧，那么子就与父上帝共永恒了。使徒确实说了，基督为上帝的能力，上帝的智慧，不过，说上帝曾有一时没有能力和智慧，那等于发疯，所以子没有一时是不存在的。”

2. 不过，这是在强迫我们说，父上帝只是凭着他所生的智慧智慧，他本身不是智慧。倘若如此，我们就得考虑子是不是可被称为出自智慧的智慧，出自神的神，发自光的光了；若父上帝本身不是智慧，而只是智慧的产生者，那么就很难看出他怎能够这样了。假如我们坚持这一点，父上帝若只是他自己的伟大、自己的善、自己的永恒、自己的全能的产生者，而他自己不是伟大、善、永恒、全能，那么他就只是凭着他所产生的伟大才伟大，凭着他所产生的善才善，凭着他所产生的永恒才永恒，凭着他所产生的全能才全能了，正像在智慧例子里一样，他不是他自己的智慧，而只是因他所生的智慧才智慧。

我们不必害怕被迫说，假如上帝是他自己的伟大、善、永恒、全能的产生者，那他就会有许多的儿子与他共永恒了（被拣选成了他儿子的受造者除外）。这种指责是容易答复的：列举出这许多名来并不使他就成了许多与他共永恒的子的父，恰如他并不因我们说基督为上帝的能力和上帝的智慧，就成了两位子的父一样。能力当然就是智慧，智慧当然就是能力；其他的依此类推。所以能力就是伟大，其他以上所提和以后要提的事，也无不如此。

3. 倘若凡是关于父所说的，都是相对子说的，即父是子的父，或产生者，或起源。（产生者对受生者才是起源。）倘若其他关于父所说的，都是相对子，或不如说，在子里面说的，那么他就因他产生的伟大而被称为伟大，因他产生的义而被称为义，因他产生的善而被称为善，因他产生的能力而被称为能力，因他产生的智慧而被称为智慧了——这样，父就不被称为伟大本身，而被称为伟大的产生者；在另一方面，既然子就自己的本质而被称为子——这不是与父共同的称呼而是相对的称呼——所以子并不是在自己的本质上被称为伟大，而只是与父共此伟大。子就是父的伟大。同样，子与父也同称为智慧。子也就是父的智慧；恰如父与子同称为智慧，因为父因他所产生的智慧而智慧。所以不管二者就自身是如何被称呼的，却没有能离了对方而被称呼的；那就是说，凡表明二者的实体的所有的称呼，都能共同应用于二者。

如是父没有子，就不是上帝，子没有父，也不是上帝，但他们一起就都是上帝。经上所谓“太初有言”（约1：1），须理解为“言在父里”。假如“太初”是指“在万物以前”，那么就与下文“言与上帝同在”（约1：1）矛盾了。经上只是说子才是言，而不是说父与子一起都是言。言正如形象：父与子不都是形象，只有子才是父的形象，正如他之是父之子，并非指父子二位都是子。至于随后的“言与上帝同在”，我们很有理由以为“言”，即子，“与上帝”，即不只是与父，而是与父和子，“同在”。

倘我们明白了可用两个殊异的事物来说同一类东西，也许就不会觉得奇怪了。有什么是像心灵与身体一样殊异的呢？然而你可以说，心灵与人同在，就是在人里面；虽说心灵并不是身体，而人是心灵和身体二者的复合体。所以我们就可理解《圣经》所谓“言就是上帝”（约1：1），意思就是说：那并非父的言，与父在一起乃是上帝。那么我们是否应当说，父是伟大的产生者，即能力和智慧的产生者；而子是伟大、能力、智慧本身，但父与子二位在一起乃是伟大、全能、智慧的上帝呢？但“出自神的神”、“发自光的光”又作何解？因为他们并不是一起出于神的神，只有子才是出于神即出于父的；他们也不是一起发自光的光，只有子才是发自光即发自父的。也许，信经为了将子是与父同永恒等等的意义简短地表达出来，才说“出自神的神”、“发自光的光”。这好像是说，“那没有父便不成其为子的，乃出于那没有子便不成其为父的；就是说，这没有父便不成其为光的光，乃出于那没有子便不成其为光的光，即父”。这样，信经称子为没有父便不成其为子的“神”，“发自”那没有子便不成其为父的“神”时，就须理解成产生者并不先于被产生者了。如果是这样，则惟一不能以“出自什么的什么”的形式说他们的东西，就是二位不一起有的东西了。所以你不能说“出于言的言”，因为二者不都是言，只有子才是言；也不能说“出自形象的形象”，因为二者不都是形象；也不能说“出于子的子”，因为二者不都是子。经上所说“我与父原为一”（约10：30），正是此意。所谓“为一”，意即“在本质上而不是在关系上，他如何，我也如何”。

4. 我不知道你发现没有《圣经》常用“他们原为一”来说彼此本性不同的事物。若有几个人“性相近，习相远”，我们是不会说他们“为一”的，这只因他们习相远。倘若只是因为大家都是人的缘故，就认为人人都是“合一”的，那么主也就不会为他的门徒向父说，“使他们合而为一，像我们合而为一”（约17：22）。但由于保罗和亚波罗都是人，同时又有相同的意趣，经上就说，“栽种的和浇灌的合而为一”（林前3：8）。*所以，若把几件东西称为一而不说“一个什么”，那便是指没有分歧、没有异见的同一本性与存在了。加以限定，说清楚“一个什么”，那便是指它们虽在本性上不同，但在某个方面，是成为一的。例如灵魂与身体决不是一——还有什么像它们这样殊异呢？——除非你补充说了“一个什么”，即一个人或一个动物。于是使徒才说：“岂不知与娼妓联合的，便是与她成为一体么？”（林前6：16），他不只是说“他们是一”，而是加上一个“体”，来指由男女殊异的身体合成的一体。他又说：“与主联合的，便是与主成为一灵”（林前6：17），他没有说，与主联合的，便是与主成为一，而是加上了一个“灵”。人的灵与上帝的灵本性不同，但它们因联合而成为由两个不同的灵合成的一个灵，即是说上帝的灵没有人的也可说是完全的，但人的灵惟有与神在一起才能蒙福。我想，主在《约翰福音》里屡次说到他自己与父的合一，或是我们彼此间的合一，但从来不说“我们与他们可为一”，而只是说“使他们合而为一，像我们合而为一”（约17：22），这不是没有缘故的。父与子合而为一，当然是实体上的。而这个一乃是一个上帝，一个伟大，一个智慧，这上面已说过了。

5. 那么父是怎样更伟大的呢？他若是更伟大，就是因伟大而更伟大的。子既是他的伟大，且决不大于生他的父，而父也不大于他之所以为伟大的子；那么二者是平等的。怎样平等呢？岂不是在存在上平等么？因为在他那里存在和伟大不是两件事，所以他与生他者平等。假如父在

* 和合本为“都是一样”。

永恒上大些，子就会在任何事情上都不与父平等了。他怎能是平等的呢？你若说是在伟大上平等，那么那在永恒上少一些或在别事上少一些的伟大，就不是平等的伟大了。也许他在能力上平等，但在智慧上却不平等？但那少有智慧的能力，岂是平等的呢？或他在智慧上平等，但在能力上不平等？但那少有能力的智慧，岂是平等的呢？所以他若在什么事上不平等，他就在所有事上都不平等了。但经上说，“他不以自己与上帝同等为强夺的”（腓2：6）。所以任何真理的敌人，只要他承认使徒的权威，就会被迫承认，子与父至少在一件事上是平等的。不管他愿意提起什么事，我们都可由此向他证明，在关于子的实体的一切事上，子都是与父平等的。

6. 一般认为，人们精神的美德，虽然相互有异，却非彼此可分的；例如，凡在勇敢上同等的人，也在明智、节制、公义上同等。因为你若说他们在勇敢上同等，但其中一个更有智慧，那么其他的人就少有明智了；因而他们在勇气上也不同等，因为前者的勇敢更具明智。你若将其他美德——加以审察，情形也必如此。问题当然不在于身体的力量，而在于精神的力量或勇敢。那比人心无穷地单纯、永恒不变的实体又是多么地与此不同啊！在人的精神里，存在并不等于强壮、明智、公义或节制；因为精神能够存在而不同时具备这些美德。但在上帝那里，存在同时也就是强壮、公义、明智，或用来指称他的实体的单纯的多或杂多的——别的的东西。这样，“出自神的神”就可以有两个意思了。一个意思是说，这一名称属于父和子每一位，但这不等于说，二者一起是两位上帝，而只是一位上帝；因为二位彼此合而为一，正如使徒保罗所说，甚至殊异的实体也可以合而为一。例如主单独是一灵，人的灵单独也是一灵，“但与主联合的，便是与主成为一灵”（林前6：17）。那么，在一种绝对不可分离永恒的合一中，只能更是如此了。这样，就可以避免如下谬论了：若是所谓“上帝”只是指父和子二者一起说的，那么当子被称为上帝之子时，他就是二者之子了。另一个意见是说，凡关于上帝的实体所说的，实际上都是关于父子二位共同或三位一体共同说的——到底是哪一

种意思（这将在适当的时候详加探讨）*，至少从眼下所说的就足以看出，若是子在任何涉及实体的事上与父不同等，他就决不是与父同等的。这我们已证明了。但使徒说了，他是与父同等的。所以子在所有方面都与父同等，属同一实体。

7. 圣灵也在实体上与父子合一并同等。因为无论他是父与子二者的合一，或他们的圣洁或仁爱的合一，还是因为他们的仁爱而是他们的合一，因为他们的圣洁而是他们的仁爱，他都显然不是父或子，因为正是藉着他，父和子二位才彼此联合为一，正是藉着他，受生者才为产生者所爱，反之受生者才爱产生者。藉着他，父子二位才既不是靠分享，而是靠他们自己的存在；也不是由哪个优先者的恩赐，而是由自己的恩赐，“用和平彼此联络，保守圣灵里的合一”（弗4：3）。《圣经》告诫我们要藉着恩典来效仿这一互爱，无论对神对人都当如此。“这两件诫命，是律法和先知一切道理的总纲”（太22：40）。于是这三位就是一个独一的、伟大的、智慧的、圣洁的、可称颂的上帝了。但我们是本于他、倚靠他、归于他（罗11：36）里面得福的；我们藉着他的恩赐合而为一，与他合为一灵（林前6：17），因为我们的心紧紧地跟随他（诗63：8）。我们亲近上帝是与我们有益，因为他要灭绝凡离弃他行邪淫的（诗73：27—28）。

所以圣灵乃是父与子共有之物，不管它是什么，它都是那一共有或团契，都是与父子共实体的，同永恒的。假如适合的话，就称这为友谊；但更合适的是称它为仁爱。这也是实体，因为上帝是实体，正如经上说，上帝是仁爱（约壹4：8，16）。但这爱与父和子既是一实体，就与他们一样伟大、良善、圣洁，以及其他就其自身而言的属性；因为在上帝那里，存在并非与伟大、良善等等不一样的东西，这我们在前面已经证明过了。因为在上帝里面仁爱若是比不上智慧伟大，那么我们爱智慧就少于它所当得的分了；所以仁爱与智慧必是同等的，好叫我们同等地爱智慧。但

* 见第7卷。

如我们已证明的，智慧与父同等，所以圣灵也与父同等。若是在这事上同等，就在一切事上平等，因为在那实体中有绝对的单纯。所以他们只有三位：一位爱那从他自己出来的，一位爱那自己所从出的，和一位爱的本身。假如这最后一位什么也不是，上帝怎能是仁爱（约壹4：8，16）呢？假如它不是实体，上帝怎能是实体呢？

第2章

上章讨论提出的神圣单一性的问题得到了进一步的考察，并显示了它与神圣三位一体是如何可以协调的，三重性被排除了，不过神圣位格的个体性，比如人们能在何种意义上说“独一的父”，仍是一个问题，作者援引了希拉里的一段话，作了长篇的评论，希望对解决这个问题有所启发。

8. 你若接着问，那实体怎能又单一又杂多，我们就得考察，受造者是怎样杂多而决无真单纯的了。先来看看物体，它当是由各个部分组成的；其中有的部分大于另外的部分，而它的全体则比任何不管多大的部分都要大。甚至天和地都只是宇宙的部分；而地和天又各自由无数的部分所组成；它的三分之一小于他的三分之二，而其一半小于全体；而由天地两部分组成的宇宙全体，必大于天或地。在每一物体里面，体积是一事，颜色又是一事，形状又是一事；体积减少，颜色和形状可以仍旧；颜色改变，形状和体积可以仍旧；形状改变，但物还是可以同样大小，有同样颜色。总之，物体各种属性都是如此，它们能够一同改变，也能够一部分改变，一部分不改变。由此可证物体在本性上是杂多的，而决不是单纯的。

至于像灵魂这样的属灵的受造者，若与身体比较，固然显得单纯，但若不是与身体比较，也就是杂多而非单纯的了。它较身体单纯，是因为它不散布在空间里，但它在每个身体中，无论是在整体里，还是在各个部分里，都是以整体的“形式”临在的。因此，身体任何微小的部分发生什么事，灵魂都能意识到。虽然这不是在整个身体中发生的，却是整

个灵魂都能感觉到的。再者，在灵魂里面，干练、怠惰、敏锐、记忆各有各异，贪欲、恐惧、喜乐、悲哀彼此不同，它们有的可有，有的可无，有的可多，有的可少，总之各有其道，数不胜数，由此可见灵魂在本性上不是单纯的，而是杂多的。因为凡单纯者是不改变的，但一切受造者都是可改变的。

不过上帝确是可从多方面称呼，即伟大、良善、智慧、可称颂、真实，以及种种相当的称呼；但他的伟大便是他的智慧（他不是因体积而是因能力而伟大），他的良善便是他的智慧和伟大，他的真理便是它们所有一切；在他里面，不是可称颂是一事，伟大、智慧、真实、良善，即他的存在，又是一事。

9. 我们也不要因为他是三位，就认为他是三重或由加法得出的三；否则父一位或子一位就会比父和子二位加在一起要小了——尽管我们并不能单个地谈论父或单个地谈论子，因为父总是不可分离地与子相联，子与父也是如此。这并不是说，二者都是父，或二者都是子，而是说二者总是彼此相联，各不独在的。不过，我们称三位一体为独一的上帝，虽说他总是与圣洁的灵和灵魂同在；我们说惟独他是上帝，因为他们并不与他一道是上帝。同样我们称父为独一的父，并不是因为他与子相离，而是因为二者不都是父。

既然父子灵三位中单独每一位都和父子灵三位合起来一样伟大，他们也就决不可被称为三重了。身体可因结合而增加。人与妻子可说是成为“一体”，可是这种“一体”大于丈夫或妻子单独的身体。但在灵界，当较小的依附于较大的，即如受造者依附于创造主，前者就会变得比以前伟大些，后者却不然。对那些不因体积而大之物，变得更大即是变得更好。所以“与主联合的，便是与主成为一灵”（林前6：17），不过虽然与主联合的变得更大些了，在主本身却并不如此。所以，在上帝自己里面，同等的子，或那与父和子同等的圣灵，若与同等的父联合，上帝并不因此就比子或圣灵任何一位伟大些；因为他的完全是没有增加的可能性的。但你若单独地看父、子、灵，则每位都是完全的，而且父、子、

是正确的，那么，称与圣父同在的圣言上帝是基督的头（基督是成了肉身的基督），岂不是更加合适吗？这一点我们以后还要详论。目前我们已经尽量简短地证明三位是同等的，并有一个实体。不管这有待更严密讨论的问题答案如何，都没有什么能阻止我们承认父、子、灵的绝对同等了。

11. 有一位作者*，当他要简短地指明三位一体中每一位的属性，写道：“永恒在父里面，形式在形象里面，应用在恩赐里面。”在其著作中说这话的乃是那位在解释《圣经》和维护信仰方面有非同小可的权威的希拉里。我已竭力将“父”、“形象”和“恩赐”，“永恒”、“样式”和“应用”这些字的隐意挖掘过了。不过我恐怕自己在“永恒”一词上与他有所不同，除非他只是说，父没有生他的父，但子是从父而来，所以有存在，并与父同永恒。因为一个形象，若是完全与其所表的相符合，那么它就与其所表的同等，而不是后者与其形象同等。我觉得，他称这形象为形式，乃是由于与此和谐相连的美。在那源始的平等和相似里，既没有差异，也没有不平等，也没有不相似之处，而是与其所表的他恰好相称。在那里有至高源始的生命，对它生活与存在绝非二事，而是一事。在那里有至高源始的理解，对于它，理解与生活绝非二事，而是理解即生活，即一切。它是完美的言，在它里面毫无所缺；它是全能全知上帝的艺术，充满了一切活泼不变的相，在它里面它们同归于一，正如它本身是从它与之为一的一而来的一。上帝在这艺术里知道他藉之而造的万有，所以时候虽来而又来，上帝的知识却毫无新陈代谢。受造之物并不是因为它们已经受造而为神所知，而是因为被神不变地所晓才受了造。

所以父与其形象无以言表的互容，并不是没有享受、没有仁爱、没有喜乐。所以这仁爱，这喜乐，这幸福或至福，被希拉里简称为“应用”，若人的言语真配加以形容的话；并且正是三位一体中的圣灵，不是受生的，而是生者受生者的甜美，照着万物的容量充充满满地普及它们，叫它们各得其所，各安其位。

* 指教父希拉里，他著有《论三位一体》。

12. 所以神的艺术所创造的万物，在本身里面表现了一种统一、形式和秩序。你所喜欢的它们中的每一个都既是一物，比如形形色色的物体和灵魂的气质；又都是按着一定形式受造的，像物体形状和质量，及灵魂的科学或技能；并且还寻求或保持某种秩序，像物体的重量或适当位置，以及灵魂的喜好或快乐。我们藉着理解所造之物（罗1：20）来打量创造者时，就必须将他理解为三位一体，他的迹象以得体的方式在受造者中表现出来。三位一体是万有的源头，最完美的美，全然至乐的喜乐。这三者似乎是彼此决定的，而他们本身又是无限的。在现实事物中，一件事物并不像三件事物一样多，而两件事物多于一件事物；但在至上三位一体中，一位等于三位之总，二位也不多于一位，而且他们本身是无限的。因此，各位在各位里面，大家在各位里面，各位在大家里面，大家在大家里面，并且大家合而为一。让凡看见这点的人，无论是部分看见，还是“对着镜子观看，模糊不清”（林前13：12），都因认识上帝而快乐，并将他当作神来荣耀，感谢他（罗1：21）。凡没有看见这点的人，要努力藉着敬虔的心去看，不要因蒙昧无知而拒绝它。因为上帝一体也是三位。一方面，不要把“万有都是本于他，倚靠他，归于他”这段经文里提到了三个位格看为用得无差别的；另一方面，也不要以为这段话是指许多神而言的，而要说“愿荣耀归给他（单数），直到永远。阿门”（罗11：36）。

第 7 卷

语言和逻辑的问题得到解决

第1章

上卷的问题在这里得到了彻底的讨论，上卷得出的试探性的结论被认为会导致不可能的逻辑后果，于是被抛弃了，作者提出了明确的解答。

1. 现在我们要就上帝所许可的程度，对不久以前所搁置的问题更彻底地加以探讨：我们能否用上帝或伟大、智慧、真实、全能、公义等等就其自身而非关系来言说上帝的名称，来称谓三一中的每一位自身，而不与另外两位一起；或是否这些称呼只能指三位一体而言。使人提出这问题的，乃是经上记着说：“基督为上帝的能力，上帝的智慧”（林前1：24）。这是否意味着，上帝是他自己的智慧和能力的父，以至于他只因他所生的智慧才是智慧的，只因他所生的能力才是有能力的；并且因为他总是有能力和智慧的，就总是在产生能力和智慧呢？我说过，倘若如此，他为何不也应该是他因之为大的他自己的大的父，因之为善的他自己的善的父，和他因之为义的他自己的义的父呢？不过也许，虽然这些事名称不一，但都在一个智慧和能力里面，以致伟大便是能力，良善便是智慧，智慧便是能力，一如我们已证明的。这样，我们就要记得，我提到它们当中一项的时候，就可视为提到了众项。

所以问题就在于，父是凭自己而智慧，且他自己就是智慧呢，还是他之有智慧，只是由于他所说的话呢？他藉着他所生的话*说话，这不是说出来、发出声响后便消逝的话，而是太初与上帝同在的言，“言就是上帝，万物是藉

* 即圣言。

着他造的”（约1：1—3）；这圣言与总在不变地道出他自己的父是同等的。父自己显然不是言，正如他不是子或形象一样。我们且不提上帝在时间里在受造者中所说的话，因为那些话发出声来便消逝了。我们只说他藉着与他共永恒的圣言说话时，是不能被理解成单独的，而是与那圣言在一起的，没有圣言他就不能说话。这样问题就成了，他是否像他说话这样有智慧，以致智慧与圣言一样，如何有圣言，便如何有智慧，便如何有能力；所以能力和智慧和圣言就都是一样了，都是就关系而言的，正如子和形象是相对而言的一样；因此，父不是单独地而是同着他所生的能力和智慧才被称为能力或智慧的；正如他的说话不是单独的，而是用圣言说的，是与他所生的言在一起的，所以他也是藉着并与他所生的伟大一起才算伟大。

使他伟大的和使他成为上帝的并非二事，而是一事；使他伟大的正是使他成为上帝的，因为在他伟大和上帝并非二事；他单独地不是上帝，只是因他所生的并与他所生的在一起才是上帝；所以子就是父的神格（Godhead），正如他是父的智慧和能力，又是父的圣言和形象一样。此外，对于他，既然存在与成为上帝不是两回事，所以子也就是父的存在，正如他是父的言和形象一样。因此，除非父有子，父不能成其为父。当然了，他之被称为父，只是因为他有子，他被称为父不是就其自身而是相对子而言的。但是现在我们不得不特地说，惟是因为他生了他自己的存在或“是性”（Is-ness），他才是他就其自身而言之所是。正如他只藉他所生的伟大才伟大，他也只是藉着他所生的“是性”或存在才是（或存在），因为在他存在与伟大并非二事。这么一来，我们是否不得不说，他是他自己的存在之父，恰如他是他自己的伟大之父，是他自己的能力和智慧之父吗？因为无疑他的伟大便是他的能力，他的存在便是他的伟大。

2. 这个问题起因于经上所说：“基督为上帝的能力，上帝的智慧”。这样我们言喻不可言喻之事的欲望就将我们逼入了这么一种窘境：（1）我们要么必须说，基督不是上帝的能力，不是上帝的智慧，以致我们厚颜不虔地与使徒矛盾；（2）要么必须承认基督真是上帝的能力，上帝的智慧，但父不是他自己的能力和智慧之父，以致我们同样地不虔，因为

这样一来他也不是基督之父了，而基督实在是上帝的能力和智慧；(3) 要么必须说，父不是藉着自己的能力成为有能力的，不是藉着自己的智慧成为有智慧的，但试问谁敢这样说呢？(4) 要么必须认为对于父存在是一事，智慧又是一事，以致他不仅因存在而智慧，而且和灵魂一样，有时聪明，有时不聪明，原来是可以改变的，不是绝对、完全、单一的；(5) 要么认为父就其自身什么也不是，不仅他之为父，而且他之存在，都是相对子而言的。但是这样一来，子怎能与父同一存在呢？因为照此说法，父的存在不在于他自己，甚至他的“存在” (Is) 或“是” (To be) 也是与子相关才有的。

但是我们可以回答说，这反使他们更属同一存在了；它意味着，父子同一存在，因为父之“是” (IS, 存在) 不是就其自身而言的，而是相对子说的；而这“是” (存在) 是父生的，并且父之所以为父，就是因这个“是”。因此，二者之存在都不是就自己而是就彼此相对而言的。不过也许，不仅父之被称为父，而且他所有的称呼，都是相对子而言的，而子却是就其自身而说的？如果这样，那么子就其自身被称作什么呢？存在吗？但我们目前的预设是，子是父的存在，正如他是父的能力和智慧，是父的圣言和形象一样。或者，假如子被称为存在是就其自身说的，但父不是存在，而是存在的产生者，所以他的存在不在于他自己，而是由于他所产生的存在而来的；正如他是因他所产生的伟大而伟大，这样一来，子就他自己而言，可以被称为伟大；也同样可被称为能力、智慧、圣言、形象了。但有什么比他就自己而言被称为形象，更为荒谬的呢？不过也许是形象和圣言与是能力和智慧不同，前者是相对地说的，后者是就其自身而非相对他者说的。那么结果便是：父不因他生的智慧而智慧，因为相对于智慧才被称为智慧，而智慧不是相对他才有的，这在父是不可能的。因为凡是相对的，都是“彼此”相对的。

所以，子是因为与父的关系才被称为存在的。这使我们得出了一个最出人意料结论：存在者*并非存在者，或至少你在说存在者时，指的

* 是者。

并非存在者而是关系；就跟你说到一个主人时，并没有指存在者，而只是指一种与奴隶的关系一样；但当你说到一个人时，或说到任何就其自身而言不涉及一个他者的东西时，你就指到存在者了。所以一个人被称为主人时，人是存在者，但他之被称为主人，乃是相对的；因为他是就其自己而被称为人，但相对他的奴隶而被称为主人的。但在这里，假如我们把存在者说成相对的，它就不是存在者了。

于是，凡是就关系说的存在者，除去关系之后，也仍是某种东西；故而主人是人，奴隶是人，负重的动物是马，作抵押的东西是钱。人、马、钱是就其本身而言，指实体或存在；但主人、奴隶、负重的动物、抵押，乃是相对别的东西说的，指某种关系。但若没有人，即没有某个实体，就没有可通过关系被称为主人的东西了；马若不是某种存在，就没有可以通过关系被称为负重的动物的东西了；同样，若钱不是一种实体，它就不能通过关系被称为某物的抵押品了。所以，父若不是某种据自身而言的东西，他就绝对没有可相对他物而说的东西了。

因为父的实在是与颜色的实在不同的。颜色总是与有色物相连。所以颜色从不被说成是它自己的，而只是那有色物的颜色。但有色之物，虽然就它有色而言，是与那颜色有关，然而它之被称为物体，是就自身而言的。但我们决不可同样想道：父没有什么自身的存在，只是相对地与子有关；而子反倒一方面有自身的存在，另一方面相对地与父有关；比如说，子就其自身而被称为伟大的伟大，和有能力的的能力，相对父而言被称为父的伟大和能力（父凭这伟大和力量才有伟大和力量）。决不如此。父子二位其实都是实体，而且二位是同一实体。

正如说“白色非白”是荒谬的，说“智慧非有智慧的”也是荒谬的。正如白称为白，是就其本身而言，智慧称为智慧，也是就其本身而言。但一物体之白并非其存在，因为“物体”是指它的存在而“白”是指其品质；一物因其白而被称为白物，其存在与白并非一事。因为它的形状是事，而其颜色又是一事；而且二者都不在它本身里面，而是在某个体积里面。这体积既不是形状，也不是颜色，而是有形状，有颜色。但真

智慧不然：它既是有智慧的，又是智慧本身。灵魂因分有智慧而成为智慧的，但它若再变成愚昧，也无损于智慧本身；它不因灵魂变为愚昧而改变。可见智慧之在变得智慧了的人里面，不像白色之在变白了的物体里面那样。因为当物体换了另一种颜色的时候，白色就不再存在了，完全消失了。

那生了智慧的父，若是因所生的智慧才成为智慧的，并且存在对他并不就是智慧，那么子便是他的品质，而不是他的儿子了，在神里面也就再没有绝对的单一性了。绝非如此！因为在神那里确实有绝对的单一的存在；在神那里存在就是智慧。但若在神那里存在便是智慧，那么父就并不是因他所生的智慧而智慧了；否则的话，就不是他生智慧，而是智慧生他了。当我们说，对他而言存在便是智慧，我们岂不就是说，他即是那因之而智慧的智慧本身吗？因此，他是智慧的，他是存在的，二者原因相同；所以，他所生的智慧若是他有智慧的原因，也就会是他存在的原因。而它惟有通过生他或造他才能这样。但谁又敢说，智慧是父的产生者或创造者呢？还有什么比这更加癫狂的呢？所以父本身是智慧，而子被称为父的智慧，就跟他被称为父的光一样，就是说，正如子是发自光的光而二者都是一光，子也是出自智慧的智慧而二者也是一个智慧。因此，他们也是一个存在，因为在那里存在就是智慧。正如有智慧便是智慧，有能力便是能力，有永恒便是永恒，有公义便是公义，有伟大便是伟大，同样有存在便是存在。既然在那终极的单一性里存在并不异于智慧，在那里智慧便就是存在了。

3. 所以父子同为一存在，一伟大，一真理，一智慧。但父和子不同是圣言，因为他们不同是子。正如子是相对父而非就其自身说的，圣言被称为圣言，也是相对那说话者而言的。他是子恰如他是言，他是言也恰如他是子。父和子既决不同是子，父和子一起也决不是一个圣言。所以子之为圣言，并不像他之为智慧一样，因为他被称为圣言，并不是就自己而说的，而只是就他与那说出言者的关系说的，正如他是因与父相对而被称为子一样；但他之为智慧却与他之为存在一样。所以他们由于

一存在而一智慧。尽管圣言不也同样是智慧（因为圣言是在关系上理解的，而智慧是在存在上理解的）。但因为智慧也是圣言，就让我们在它被称为圣言时将它视为与智慧同等吧，正如他被称为“受生的智慧”，也是子和形象。当我们使用“受生的智慧”这一辞令时，“受生的”一词乃是指形象和子而言，而这些名字并不表示存在，因为它们说的是关系，但“智慧”一词只有自我指涉（它因它自己而智慧），只表示存在，它的存在也即它的有智慧。

因此，父和子同是一智慧，因为他们是一个存在，而且一个出自另一个，是出自智慧的智慧，也是出自存在的存在。这样结论就不是，因为父非子、子非父，或一为非受生，一为受生，他们便非一个存在；因为这些名称只是表示了他们的关系。但二者乃是一个智慧一个存在，在那里存在便是智慧，他们却不同是圣言或圣子，因为在这里存在并不就是圣言或圣子，因为正如我们充分显明了的，这些都是关系的用词。

第2章

在得出“智慧”是一个实体词而非关系词的结论后，作者继续探讨为何《圣经》几乎总是将“智慧”归于圣子，他认为，这是因为将父启示给我们的是圣子，因为我们的智慧要仿效化身为人的圣子，正如永恒的圣言作为父的形象仿效父那样。

4. 这样问题就来了，《圣经》为何鲜有不表示智慧是受生自或受造自上帝的呢？所谓“受生”的，是说万物藉之以受造的智慧；所谓“受造”的，是就人归正那非受造而是受生的智慧并得蒙光照说的；因为在这些人心里产生了一种东西可以称为他们的智慧。或者如《圣经》上所说：“言成了肉身，住在我们中间”（约1：14）；意即因为基督成了人，他就成了人的智慧。虽然父本身就是智慧，但是在《圣经》中智慧本身说的话，或关于智慧的话，无不说智慧是由上帝生的，这岂不是在令我们仿效智慧，藉仿效而得以形成吗？因为父说出智慧，叫智慧成为他的圣言，然而这言并不是从口里发出的，或在发声以前心里所想的——人的话是在时段中说完的——但这圣言乃是永恒的，并且通过光照我们，向我们说出必须向人说出的关于圣言本身和父的事。所以经上说：“除了父，没有人知道子，除了子和子所愿意指示的，没有人知道父”（太11：27）；原因就在于父是藉着子，就是藉着他的圣言启示的。我们所说的短暂易逝的话也能宣示它自身和我们所说之物，那么叫万物受造的上帝的話，岂非更是如此？这话将宣示出来，显明父的本相，因为就这圣言是智慧和存在而言，是与父恰恰相同的。但就他是圣言而言，却与父不同，因为言不是父，并且是从关系上说的，正如子一样，父当然不是子。

“基督为上帝的能力和智慧”（林前1：24），乃是因为他是发自那即能力即智慧的父的能力和智慧，正如他是发自那本身即光的父的光，并且与那为生命之源的父上帝一同为生命之源。《诗篇》里说：“在你那里有生命的源头；在你的光中，我们必得见光”（诗36：9），这是因为“父怎样在自己有生命，就赐给他儿子也照样在自己有生命”（约5：26）；并且“那光是真光，照亮一切生在世上的人”（约1：9）；这光是那“与上帝同在”的圣言，且“言就是上帝”（约1：1）。但“上帝就是光，在他毫无黑暗”（约壹1：5）；这光不是属物的，而是属灵的，甚至不是属灵的，因为它不是由光照而来的，即不是使徒被告知“你们是世上的光”（太5：14）时所指的那种光，而是“照亮一切人的光”（约1：9），即最高的智慧本身，也即我们正在谈论的上帝。所以智慧圣子出自智慧圣父，正如光发自光，上帝出自上帝，因而父单独是光，子单独是光，父单独是上帝，子单独是上帝；父单独是智慧，子也单独是智慧。正如二者一起是一光一上帝，二者也是一智慧。但“上帝使子成为我们的智慧、公义、圣洁”（林前1：30），即指我们在时间中即某个特定的时刻归向他，好永远地与他同在。至于他自己，也在某个特定的时刻，“言成了肉身，住在我们中间”（约1：14）。

5. 因此，每当《圣经》提到智慧，不管是她[智慧]本身在说话，还是她被谈论到，都是指子而言。我们要学习这形象即圣子的榜样，不要离开上帝。因为我们也是上帝的形象（尽管不是与他同等的），我们是由父藉着子而造的，而不是像那形象（圣子）一样由父所生的；我们之为形象，是因为我们被光照亮；但那位（圣子）之为形象，是因为他是照亮我们的光，所以他本身是没有模范的，却做了我们的模范。他并不模仿别的哪一个以来到父那里，因为他是与父分毫不离的，因为他是与生他者同等的。但我们要努力仿效那永存不变的子；我们要跟从那坚立的子，在他里面行，走向他，因为他在时间里藉着卑微做了我们的道路，同时又藉着他的神性做了我们永久的居所。

他给没有因骄傲而堕落的纯理智的灵* 提供了一个榜样，这榜样本是

* 指天使。

神的形象，与神同等（腓2：6），且就是神。为了给因污秽的罪和必死的刑罚而不能看见上帝的堕落的人提供一个归正的榜样，他就“虚己”（腓2：7）；这并不是说他改变了自己的神性，而是说他取了我们的可变性，“取了奴仆的形象”（腓2：7），“耶稣基督降世，为要拯救罪人”（提前1：15），尽管他早已“在世界”里，因为“世界是藉着他造的”（约1：10）。如是他就可以作那些在天上得见上帝者〔天使〕的榜样；作那些在地上崇拜他者的榜样；作健全人的榜样，叫他们恒忍；作病人的榜样，叫他们得痊愈；作临死人的榜样，叫他们不惧怕；作死人的榜样，使他们可以复活。他“可以在凡事居首位”（西1：18）。人除了上帝以外不应当跟从谁得福，但是人不能看见上帝；不过，通过跟从化身成人的上帝，人就可以既跟从他看得见的，又跟从他所应当跟从的了。我们要藉圣灵在我们心里所浇灌的爱去爱他，皈依他（罗5：5）。虽然父也是智慧，正如他也是光和上帝；但是倘若《圣经》为了让那与父同等的形象给我们作榜样，好叫我们照着上帝的形象得到再造，因此将智慧与子相提并论（为让我们智慧地生活，跟从子），也就不足为奇了。

6. 至于圣灵，不管他被称为使父和子联合并使我们与神联合的至上的仁爱——这是一个适当的名称，因为经上記着说：“上帝是仁爱”（约壹4：8，16）——还是其存在被称为别的专名，他都是光，因为他是上帝，并且因为他是光，他也就是智慧。至于圣灵之为上帝，已有使徒在《圣经》中明白说：“岂不知你们是上帝的殿么，上帝的灵住在你们里头么？”（林前3：16）；那就是说，是上帝住在他的殿里。上帝的灵住在上帝的殿里，不是作仆人，因为使徒在另一处更明白地说：“岂不知你们的身子就是圣灵的殿么？这圣灵是从上帝而来，住在你们里头的；并且你们不是自己的人，因为你们是重价买来的，所以要在你们的身子上荣耀上帝”（林前6：19，20）。

但智慧除了是属灵的、不变的光，还能是什么呢？天空里的太阳也是光，但是物质之光；属灵的受造者也是光，但不是不变的。所以父是光，子是光，圣灵是光；但他们一起却非三光，而是一光。所以父是智

慧，子是智慧，圣灵是智慧，但他们一起却非三智慧，而是一智慧；由于在他们那里存在便是智慧，父、子、灵也就是一个存在了。在他们那里，并不是存在是一事，上帝又是一事，[而是存在即上帝]；所以父、子、灵乃是一个上帝。

第3章

作者探讨“位格”和“实体”（希腊词为hypostasis）的逻辑位置；结论是，它们只是为着方便而被用来回答关于神圣三一的“三个什么”这一问题的词汇而已；我们用它们，不是因为其自然的逻辑属性，而只是出于方便。

7. 为了言喻不可言喻的，为了多少能表达那完全不能表达的事，我们的希腊同道说“一个存在，三个实体”，而我们拉丁人则说“一个存在或实体，三个位格”，因为如前所说*，在我们拉丁文里，“存在”和“实体”通常不指二物。只要我们懂得所说的乃是一件“如同猜谜”的事，这么说也就够了，但求在人们问起我们“三个什么”时，我们有话可说。真信仰说有三，即父不是子，而那乃是上帝的恩赐的圣灵，既不是父也不是子。人们问“三个什么”的时候，我们就寻找某一特殊或普通的名称来包含这三者，但心里却想不出这么一个名称来，因为上帝的超凡入圣远远超出了日常语言的能力。我们关于上帝的思想，真于我们关于上帝的言谈；而上帝本身之所是，又远真于我们关于他的思想。

当我们说，雅各不是亚伯拉罕，以撒既非亚伯拉罕亦非雅各时，我们就是承认他们是三个。人们若是问“三个什么”，我们就回答说“三个人”，用种名的复数来称呼他们。但若我们说“三个动物”，我们用的就是一个类名——因为古人将人定义为“有理性的必死的动物”；或照《圣经》习惯的说法，我们可以说“三个灵魂”，因为以较好的部分即以灵魂来称

* 见本书5：10。

呼有身体和灵魂的整全的人，是们都习以为常的了。所以经上说，同雅各下到埃及的有75个灵魂，即75个男人和女人（创46：27；申10：22）。

再，当我们说你的马不是我的马，而第三匹马属于另外一个人，既不是我的马，也不是你的马时，我们就说有三匹；若有人问“三匹什么”，我们就用一个种名回答说“三匹马”，或用类名说“三个动物”。可是当我们说，一头牛不是一匹马，一条狗既非一头牛亦非一匹马时，我们是说有三个东西；若有人问“三个什么”，我们就再也不能用种名说三匹马，或三头牛，或三条狗了，因为它们不属于同一个种，但我们可用类名来说“三个动物”；或用一更高的类名说“三个实体”，或“三个受造物”，或“三个本性”。

凡用一个种名的复数称谓的东西，也能用一种类名来说明。但用同一类名称呼的东西，并不也能用一种名来称呼。因为三匹马是一种名，我们也称之为三个动物；我们只称一匹马，一头牛，一条狗为三个动物或实体等类名；但我们不能说它们是三匹马，或三头牛，或三条狗；这都是种名。我们在这里是用一个复数名字称谓它们共有的东西，即种名所指之物。亚伯拉罕、以撒、雅各共有“人”所指的东西，所以他们被称为“三个人”；一匹马、一头牛、一条狗也同有“动物”之所指，所以它们被称为“三个动物”。同理，若我们有三棵月桂树，我们也可称它们为“三棵树”；但是一棵月桂树、一棵桃金娘、一棵橄榄树我们只可称为三棵树，或三个实体或三个本性。相似地，我们可称三块石头为三个物体，但我们只可称一块石头、一块木头和一块铁为三个物体，或任何更高的类名。

所以关于父、子、灵，因为他们是三个，我们就问他们是“三个什么”，即他们有什么共同点。他们不是共同为父，不能互相交换为父，不能像朋友那样彼此对称，可被称为三个朋友。在三位一体中并非如此，因为只有圣父才是父；并且只是独生子的父，而不是子和圣灵的父。他们也不是三个子，因为父不是子，圣灵也不是子。他们也不是三个圣灵，因为那被称为上帝恩赐的圣灵，既不是父也不是子。那么，是三个什么呢？若是三位格，则所谓位格就是他们三个的共同点了。考虑到正常的

说话习惯，这名字就要么是他们的种名，要么是他们的类名。但在本性没有差别的地方，凡可用类名的复数表示的，也能用种名来表示。本性有差别的地方，比如一棵月桂树、一棵桃金娘、一棵橄榄树，这三棵树我们不得称为三棵月桂树，只能用类名称为三棵树；再比如一匹马、一头牛、一条狗，这三者我们不得用种名称为三头牛，只能用类名称为三个动物。但在三位一体里，存在既没有差别，三者就应有一个种名，可是我们找不着一个种名。位格乃是类名，因为虽然在人与神之间有天壤之别，但是人也可以称为位格。

8. 不管怎样，先来看看这个类名吧；若因“位”之所指是他们所同有的东西就称他们为三位——否则他们就不能这样称呼，正如他们不是被称为三子，因为“子”之所指不是他们所共有的东西——那么为何我们不能说三上帝呢？显然由于父是一位，子是一位，圣灵又是一位，我们当然就能说三位。但既然父是上帝，子是上帝，圣灵是上帝，却为何不能说三个上帝呢？另外，既然这三者密不可分地合而为一个上帝，为何不由于同一原因而是一位呢？这样一来，我们就不能说三位，虽说我们单独地称每一个为一位，恰如我们不能说三个上帝，虽说我们称父或子或灵各自为上帝。只是因为《圣经》没有说三个上帝吗？但我们压根儿就找不到经文说“三位”的地方。也许因为《圣经》既没有称此三为一位，也没有称他们为三位，《圣经》上提到过“主的persona”（林后2：10），但没说主是一个persona（位格）——但是为了讨论和论证的需要，说三位乃是合法的；不是因为《圣经》这么说过，而是因为《圣经》没有非难这个说法。但我们若说三个上帝，那《圣经》就会非难我们了，《圣经》说“以色列啊，你要听；主我们上帝是独一的主”（申6：4）。

如果这就是惟一的理由，那么为何不也可合法地说三个存在者呢？因为《圣经》对这个说法也既没有使用，也没有非难。“存在者”若是三者所同有的种名，为何他们不可被称为三个存在者，恰如亚伯拉罕、以撒、雅各被称为三个人，因为人是所有人共同的种名呢？或者，若本体不是一种名，而是一类名，既然人、牛、树、星和天使都可称为存在者，

为何他们不也被称为三个存在者，像三匹马称为三个动物，三棵月桂树称为三棵树，三块石头称为三个物体呢？或者，如果他们不被称为三个存在者，而只被称为一个实体，只是因为三位合为一体的话，那么他们为何不也因这三位合为一体而被称为一个实体、一个位格（而不是被称为三个实体或三个位格）呢？因为正如“存在者”一名是他们所同有的，以致他们每一个都可被称为存在者，同样实体或位格之名也是他们所同有的。因为我们所谓位格，就是希腊人所谓实体。他们说三个实体，一个存在者，正如我们说三个位格，一个存在或实体。

9. 也许我们只好承认，采用这些术语是受形势所迫，是为了以最充分的可能论证来反对异端派的诡计和谬论。软弱的人类想要通过言说将它心底持有的关于主上帝它的创造者的观念表达出来，引起人们的注意，不管它这持有凭的是虔信，还是最低的理解，它都是就其自身的能力持有的。它怕说三个“存在者”，免得有人以为在那至上、终极的同等中有什么差异存在着。它也不能说没有三个什么，因为撒伯里乌就是因为明确地这么说而陷入异端的。我们可以由《圣经》确知从而虔信，而且心灵之眼可以有对真理的虽微弱但确定无疑的灵光一瞥，从而获知父存在、子存在、圣灵存在，而且子非父，圣灵非父亦非子。软弱的人心寻找词语来表达“三个什么”，找到的是“实体”或“位格”。这些名称没有表示差异的意思，只是为了避免单独的观点（即说上帝没有“三”）。从上帝被称为一个存在者，就可知道合一，而从他被称为三个实体或三个位格，就可知道三位一体。

若上帝存在（to be）与实存（to subsist）是一事，他们就不该被称为三个实体，正如他们不该被称为三个存在者一样。这是因为，恰如在上帝那里存在与智慧是一事，我们也不说三个智慧和三个存在者。这样，由于在上帝那里为上帝与存在是一事，所以说有三个存在者或三个上帝就是不虔的了。但若在上帝那里存在是一事，实存又是一事，正如在他那里存在是一事，为父或为主又是一事，那么，实体就不会再是实体了，因为它会是关系了。（因为他存在是就他自己而言的，他被称为父却是就

他与子的关系而言的，他被称为主，也是就他与服事他的受造者的关系而言的。这样，他就是通过关系实存的，正如他是通过关系产生和作主人的。）正如存在者 (Being) 之名出自存在 (to be)，实体 (Substance) 也出自实存 (to subsist)。但若用关系来称谓实体，就是荒谬的；因为凡存在的东西都是根据自身而实存的。倘说上帝实存是适当的，那他就更是自身实存的了。

10. “实存”一词是指那有偶性的物体而言的；例如在物体里面的颜色和形状。一个物体是实存的，所以是实体；但那些偶性是在那实存着且为物主的物体里。它们不是实体，而是在实体中。所以那颜色或那形状若不复存在，并不使物体不成其为物体，因为在物体那里，它自身之存在与保留这个或那个形状或颜色并非一事。所以可变的、不单纯的东西，都被适当地称为实体。但若上帝以一种可称为实体的方式实存，那么在他里面就会有一些偶性，就像在一物主里面一样，那他就不是单纯的了——这样的话，在他那里，存在就是一事；而任何就其自身而言的东西，例如伟大、全能、良善等等，就是另一事了。但若说上帝实存，而且是他自己的良善之物主，并且这良善不是他的实体或存在，上帝本身并不就是良善，良善只是在他里面，像在物主里面一样，就是极为不虔诚的说法了。由此可知，称上帝为实体乃是不适当的；最好只用一更常用的名字来称他的存在。也许只有上帝才可以真正地、适当地被称为存在。惟有他才是真正存在的，因为他是不改变的，并且他向他的仆人摩西自称这是他的名，说，“我是我所是” (I am who I am)。又说，“你要对以色列人这样说，那自是者 (He who is) 打发我到你们这里来” (出 3: 14)。然而，不管他是被适当地称为存在，还是被不适当地称为实体，他是就他自己而不是就他与什么别的东西的关系而被称谓的。所以在上帝那里，存在便是实存，因此三位一体若是一存在，便也是一实体。

11. 这样一来，称他们为三位，也许比称他们为三实体，更为恰当。为免偏向拉丁的说法，我们要进一步讨论。若是希腊人愿意的话，他们可以把三实体即三个 *Hypostaseis*，改称为三位格，即三个 *prosopa*。但他们

选择前者，也许是因为它与他们的语言用法更为相应。“位格”一词也可作同样的论证；因为在上帝那里，存在与位格并非二事，倒是一事。假若存在是就他自己说的，而位格是就关系说的，那么我们说父、子、灵三位，就恰如说三个朋友、三个亲戚或三个邻居了，就都是相对彼此而言，不是就其自身而言了。这样，他们当中的任何一个就是其他两个的朋友、亲戚或邻居了，因为这些名字指的是关系。这又怎样呢？难道我们可以称父为子和圣灵的位格，或称子为父和圣灵的位格，或称圣灵为父和子的位格吗？但我们对“位格”一字通常不这么用，在三位一体中说到父的位格时，除指父的实体外，也不另有所指。所以，正如父的实体便是父，不是就他为父而言，而是就他是自是者而言；同样父的位格无非就是父。他之被称为位格，是就他自己而言，而不是就他与子或圣灵的关系而言；正如他之被称为上帝和善、公义等等，是就他自己而言。正如对他来说存在与为上帝、为伟大、为善本为一事，对他而言，存在与有位格也是一事。

那么，我们为何不称这三者同为一位，如同称他们为一个存在者和一个上帝，反倒说三位，同时我们又不说三个上帝，或三个存在者呢？看来惟一的原因就是我们要用至少一个词语来指称三位一体的意思，好叫我们承认他们为三时，若有人问“三个什么”，不至于默然无语了。因为假如像某些人所想的，存在者是类名，而实体或位格是种名——那么我就必须略去我刚才所说的了。在这里你若说三个实体或位格，便得说三个存在者，正如你在说“三匹马”的地方得说“三个动物”一样，尽管马是种而动物是类。我们不可将种的复数与类的单数混在一起，说三匹马是一个动物。你可以用种名称它们为三匹马，也可以用类名称它们为三个动物。但若你说，实体或位格一名不是表示种，而是表示某个单数的、个别的東西，所以实体或位格被用来称谓“神圣三位”时，不可像“人”那样（因为“人”是所有人的通称），而是像被称为这人或那人，像亚伯拉罕、以撒、雅各或任何可以指出的在场的人一样。但是这样一来，你就会再次陷入与前面相同的困境了。因为正如亚伯拉罕、以撒、雅各

被称为三个个体一样，他们也被称为三个人，或三个灵魂。所以，如果我们根据类、种、个体来对待父、子、灵的话，他们为何不被称为三个存在者，正如他们被称为三个实体或三个位格那样呢？不过我说过，对此我将略而不提了。

我要说的是，若存在者是类名，则并非一个存在者包含了几种，恰如动物是类名，但一个动物并没有包含几个种一样。^{*}所以父、子、灵并不是一个存在者的三个种。不过，若存在者是像“人”那样的种名，我们称之为实体或位格的那圣三，就是相同的种，如同亚伯拉罕、以撒、雅各是相同的“人”种一样了；但这并不是说，由于“人”可被再分为亚伯拉罕、以撒、雅各[等个别的人]，那么一个“具体的”人也就能再分为几个人了；显然这是绝不可能的，因为一个人已经是一个单个的人了。那么一个存在者又怎能被再分为三个实体或位格呢？因为，若“存在者”像“人”那样是一个种，则一个存在者也就像一个人一样了。

不过也许这就像我们说，三个同性别、同体质、同意趣的人，乃是一个本性——他们是三人，但是一性，因此在这里我们也许是在说，三个实体一个存在者，或者三个位格一个实体或存在者。这一说法还真与本问题相合，因为说拉丁语的古人，他们在具备晚近所用的“存在(者)”或“实体”这类词语之前，也用了“本性”一词来指这个意思。所以我们现在不再是根据种和类来谈，而是根据共同的材质来说了。比如，若有三个雕像，是用金子造的，我们会说“三像一金”，而不称金为类、像为种，也不称金为种、像为个体。因为没有种是能够超出它的诸个体之外，将它外面的东西包含在内的。当我定义“人是什么”即人的种名时，每个个别的人都被包含在这一定义里面了，而凡不是人的都不包含在内。但当我给“金”下定义时，不仅金像，而且金戒指和任何金制之物，都属于金。即使金未用来制造什么东西，金还是称为金；同样若雕像不是用金雕出来的，它也并不因此就不是雕像了。同理，种也不超出其类的定义

^{*} 这是指我们不能说三匹马是“一个动物”。

之外。当我给“动物”下定义时，既然马是这个类的一种，每匹马就是一个动物了。但并非每个雕像都是金。所以，就三个金雕像而言，说“三像一金”乃是正确的；但我们这么说，并非以金为类，以像为种。

所以，我们也不是以这种方式来称三位一体为三位格或三实体，一存在者和一上帝，仿佛他们是由一种材料构成的三个东西似的，不管那材料为何，都在这三者中用完了；因为在三一之外，再没有什么是由这一存在物构成的了。我们确实说一存在者三位格，或说三位格一存在者；但我们不说三位格出自同一存在者，好像存在者是一事，位格又是一事，就跟我们说三像出自一金一样。因为金为一物，像为一物，当三人被说成一性，或一性被说成三人时，他们也可称为出自同一本性的三个人，因为从同一本性也可以出来另外的人。但在三位一体的存在者里，决不可能从这存在者再出来别的位格了。最后，在这些寻常的事上，一人不等于三人，二人又多于一人；就相同的雕像说，三个金雕像比一个雕像的金子多，而一个雕像比两个雕像的金子少。但在上帝那里却不是这样，因为父、子、灵合起来并不比父或子多有存在；这三实体或三位格——假如我们必须这样称呼他们的话——合起来，与单独每一位同等，对此“属血气的人不能领会”（林前2：14）。因为他只能想到或大或小的体积和空间，他满脑子都是鬼魅一般飞来飞去的物体的形象。

第4章

作者规劝刚才提到的寻常的感性的人依靠信仰达到某种理解，为了达到这一点，作者劝告他在他自身之中寻找神圣三位一体的形象，因此形象问题再次引起了我们的注意，作者论证，该形象不只是指相似于圣子（圣子是圣父的平等、永恒的形象），而是指相似于所有三个位格。本卷以一句总结了前7卷的整体进路的引语终篇你们若是不信，定然不得理解。

12. 除非他除净了这种不洁，他都必须只是单纯地相信父、子、灵是独一上帝，是独一的、伟大的、全能的、良善的、公义的、慈爱的、有形无形万物的创造主，他还有一切人所能真实恰当地归之于他的别的属性。他听说惟独父是上帝时，必须不要将子或灵排除在这一称号之外；因为他们只有与他一起才是独一上帝，他也只有与他们一起才是独一上帝；同样，当我们听到子被称为独一上帝时，也必须不要将父或灵排除在这个称号之外。这个人必须说“一个存在者”，以避免以为一位比另一位更伟大或更美好，或有别的差异；然而他也不要以为父本身是子和灵，或任何别的相对称呼的东西，如圣言只是指子，恩赐只是指灵。因此之故，我们可用复数来称他们，正如福音书中写着说：“我与父原为一”（I and Father are one）（约10：30）。他说“一”，也说“是”[复数形式]。说“一”，是照着存在说的，因为他们是同一个上帝；说“是”，是照着关系说的，因为一个是父，另一个是子。

有时存在的合一也在沉默中略过去了，而只用复数将关系提出来：“我们（我与我父）要到他那里去，与他同住”（约14：23），“我们要到

他那里”和“我们与他同住”的说法，用的都是复数，因为“我与我父”即子和父是指相互间的关系说的。有时关系的意思是完全潜在的，如《创世记》说：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”（创1：26）。所谓“我们要”和“我们的”，都是用复数说的，只能照关系来理解。因为这不是说诸神创造，或说照着诸神的形象，按着诸神的样式造人，而是说父、子、灵按照父、子、灵的形象创造，使人可以作为上帝的形象实存。而上帝乃是三位一体的上帝。

但那上帝的形象*之受造，并不与上帝同等，因为它不是他生的，而是他造的，为了表明这一点，经上说，人是在“照着形象”的意义上成为形象的，就是说，人不是与神同等，而只是像他。人接近上帝，并不是经由空间的位移，而是经由相似或相肖；而与他分离，则是由于不似或不肖。有些人在此看出了一个区别，他们喜欢只将子称为形象，而不把人视为形象，只是视为“照着形象”。但使徒非难他们，说：“男人本不该蒙着头，因为他是上帝的形象和荣耀”（林前11：7）。他没有说“他是照着形象”，而是说“他是形象”。这形象在别处被称为“按照形象”，但不是指“照着子”的形象，否则经上就不会说：“按照我们的形象”（创1：26）。因为若惟有独生子是父的形象，怎能说“我们的形象”呢？但正如我所说，人是“照着形象”受造的，这是由于人与上帝是不同等的；照着“我们的形象”，则表明了人是三位一体的形象；该形象并不与三位一体同等，像子和父同等那样，而是如我所说的，通过某种相似接近它[三位一体]，恰如不同的东西可以有某种接近，不是空间的接近，而是模仿的接近。对这种接近，经上也说：“你们要心意更新而变化”（罗12：2）；又说：“你们该效法上帝，好像蒙慈爱的儿女一样”（弗5：1），因为这是涉及到新人的：“这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象”（西3：10）。

不过，现在人们一般同意运用那些指称关系之外的别的名称的复数，以应付辩论之需，好用一个名称来回答“三个什么”的问题，说是“三个

* 指人。

位格”或“三个实体”。但是，当我们用这些词时，不要想到体积或间歇，或任何微小的不肖，以致把三位一体中任何一位看作比另一位小一点。必须不要有位格的混淆或混乱，也不要有任何差异所隐含的不同等。倘若这不能用理解力来领会，就要用信仰来把握，直到那藉先知说“你们若是不信，定然不得理解”（赛7：9）^[1]的主，照耀在我们的心田。

[1] 奥古斯丁依据的是错误的拉丁文本，希伯来原意为“不能立稳”。——希尔英译注

第 8 卷

藉着镜子观看

序言

1. 在别处我们已说过，任何彼此相对而言的名称，如父、子及其恩赐(或礼物)圣灵，都是在三位一体里说的，即，分别属于几个位格；三位一体不是父，不是子，亦非圣灵。但不管他们就其自身分别被称作什么，三位一体也都是在单数上被称作一而非复数的三；故而父是上帝，子是上帝，圣灵是上帝；父善，子善，圣灵善；父全能，子全能，圣灵全能；存在的却非三个上帝，或三个善者，或三个全能者，而是一个上帝，又善又全能，即三位一体本身。三位一体中凡不是相对彼此而仅就其自身而被称呼的东西均如此。它们是就存在而被如此称呼的，因为在这里存在 (To be)与伟大 (To be great)、善、智慧及每个位格或三位一体本身就其自身而被称呼的任何别的东西是相同的。之所以说有三个位格或三个实体，不是指任何存在的多样性 (Diversity)，而是为了至少有一个词可用来回答人们的问题，即三个什么或三个谁。最后我们观察到，在此三位一体中的平等性 (Equality)是如此完全，不仅在神性上父不大于子，且任何一个位格都不比三位一体本身小。

这些都已说过了，若它已被各种方式重复多次，只意味着我们对它更熟悉了。但我们须多少限制一下重复，尽量虔诚热切地恳求上帝开启我们的理解力、锻炼我们对争论的爱好，以使我们的的心灵能够毫无混乱、毫无变化地觉知真理的本质或存在。现在奇妙仁慈的创造主的帮助下，让我们转而注意我们上已讨论过、但现在将以更内在的方式来讨论的东西，尽管实际上是同样的东西；但我们须自始至终遵守一规则，即正因一事我们的理解力还未明白，我们便不能在我们信仰的坚信中对之不予理会。

第1章

上帝除了是真理外不是别的，若我们得见真理，便得见上帝；但我们内在的眼睛太弱了，以致不能凝视真理本身。

2. 我们是在说在这三位一体里，两个或三个位格加起来并不就大于单独的一个位格，人的思想习惯为肉体所束缚，不能把握这一点，只是因为虽则它可尽力觉知已受造的真实事物，却不能凝视它们得以受造的真理本身。假如能够的话，这环绕着我们的物理之光就断不会比我们已说的更清晰明了。就真理的实体而言，既然它得以存在的惟一方式是真实，则除非比它更真实，是没什么比它更大的了。在事物可知且不可变的地方，一物并不比另一物更真，因为每个都同等地、不可变地为永恒的；在这里使得一物伟大的只是它真实存在这一事实。因此，在伟大即真理本身之处，有更多的伟大 (Greatness) 的东西都必有更多的真理；没有更多的真理的东西则必无更多的伟大。这样一来，当然不管何物有了更多的真理，就会更真，正如不管何物有了更多的伟大就会更伟大一样；故此，在这里更伟大与更真是一样的。但是现在父与子加起来并不比父一位或子一位更真。所以二者加起来并不构成比其中单独一位更伟大之物。既然圣灵也平等地真实地存在，父与子加起来不构成比他伟大之物，因为不能说他们比他更加真。父与圣灵合起来也并不在真理方面超过子，因为他们并不更加真；所以他们在伟大上也不超出他。子与圣灵合起来也是与父单独一位一样伟大之物，因为他们是一样地真。三位一体本身也与它里面的任一位格一样伟大；在伟大即真理本身处，不更真的东西

不更伟大，因为就真理的实质或存在言，“是真的”就是“是”（to be, 存在），存在又和伟大是一事；因此“是伟大的”即“是真的”。这样，这里同等地为真的东西必定也同等地伟大了。

3. 但在物体那里却有不同，比如这颗金子与那颗金子一样真，但这颗比那颗大，因为在这里大不是真，“是金子”与“是大的”并非一事。人类精神（spirit）*的本性也是如此，它之被称为真精神并不与被称为伟大精神属同一类。没有伟大精神或宽宏大量的人仍有真精神。在这两个例子里，原因在于，物体的和精神的本质或存在不是真理的本质或存在；但三位一体却是，它是独一的、惟一的、伟大的上帝，是真实的、信实的，是真理。若我们尽上帝允许我们达到的程度来思考他，我们不要把他想像成三个身体的特殊扭合或接合，也不要想成是以传说中的三身怪物杰利昂（Geryon）的方式把关节混合起来。心灵中涌现的任何这类想法都认为三大于其中之一，或一小于二，我们须毫不犹豫地拒绝之。实际上任何物体概念都须这样地拒绝之。

至于精神概念呢，所有与它们有关的可变之物，我们都不要以为是上帝。在我们能由尘世升入那崇高之地呼吸清新空气之时，我们的这么一种想法，可是占有重要的地位的。对于上帝，倘若我们不能知道他是什么，我们也至少能知道他不是什么。他肯定不是地，不是天，不像地和天，也不是任何这类我们在天上看到的東西，也不是这类我们未在天上看到但或许在那里有的东西。如果你在想像中尽你所能地增大太阳的光辉，不管是加亮一千倍或无穷倍，那也不是上帝。他也跟天使不同，后者是以其判断“鼓动”天体并改变之运转之以事奉上帝的纯灵；上帝也不是“千千万万”（但7：10；启5：11）的天使聚合在一起便可构成的，他不是任何这类东西；纵使你认为这类灵并无身体（这对为肉体所缚的思想是极难设想的），他们也不是上帝。

因必死身体而下坠（智9：15），且充满了诸多多变尘念的灵魂啊，若

* 或译灵。

你能够，就来看吧——上帝是真理。经上写道“上帝是光”（约壹1：5），并非眼睛见到如此，而是心灵在听到“他是真理”时见到如此。不要问何为真理；马上就会有物象之雾与幻象之云挡你的路，干扰你在听我说“真理”那一刻迸现的明媚天气。来吧，在那第一刻，在你听到“真理”时眼角所闪现的火花里持守它。但是你不能够；你又滑落到这些熟悉的属世之物中去了。我问你，若不是你在漂泊之路上贪婪捡拾肮脏的毒品，又是什么重量使你堕落呢？

第2章

上帝是善本身，是不变的善、善中之善，据之我们爱我们所爱的无论什么善物。所以，若我们能见到我们得以爱任何别的善物、得以生存、运动并存在的这个善，我们就能见到上帝。

4. 再来看你所能看的。你肯定只爱善的东西，地因其崇山峻岭及平原而善，农田在位置适宜土地肥沃时为善，房屋因建筑对称、宽敞明亮而善，动物因身体充满生气而善，空气凉爽宜人为善，食物健康可口为善，无痛无忧为善，人的脸庞比例匀称、欢乐怡人、表情生动为善，朋友的心因心气相通、相互信任为善，公义的人为善，财富因方便使用为善，天空因日月星辰而善，天使因神圣的服从而善，言谈因娓娓动人、教诲听者而善，歌曲因优美的调子、高贵的情感而善。为什么我要不断地说？因为这个好，那个也好。请去掉这个那个，若你能的话，而去看善本身。藉此方法你将得见上帝，他不因别的善而善，而是一切善的善。因为确实，在我以上所列的这些善物 and 任何别的我们能看到想到的善物中，除非我们已有了某种善本身的观念、由之我们既得以赞成一物亦偏爱一物甚于另一物的观念，我们是不能说一物好过另一物的，若我们的判断为真的话。这便是我们应如何爱上帝，不是这个或那个善，而是善本身，我们也应寻求灵魂的善，不是它能在判断中盘旋其上的小善而是它能以爱攀附的大善，除了上帝，这还能是什么呢？不是善的心灵、善的天使或善的诸天，而是善的善。

也许这么说更易让人理解我想说的。例如，当我听人说“好的灵魂”^{*}，

^{*} 或译善的灵魂。

正如用了两个字一样，我也从这两个字里理解了两个东西，一个是灵魂，一个是好。当然了，要成为一个灵魂，它本身是不用做什么事的；还没有什么是它为了存在而须做的。但为了成为一个好的灵魂，我看它必须用心地选择做一些事情。这当然不是说，只做一个灵魂是不好的——否则怎能说它好过身体呢？它还未被称作好的灵魂，原因在于它仍需按深思过的选择来行动，以变得优秀。若它忽视这么做，就会受到公正的谴责，并被正当地说成不是好的灵魂；因为它偏离了那些如此做的灵魂，而后者值得赞许，故前者就得责备了。但当它确实照此意图去行动，并变成了一个好的灵魂时，除非它转向不是它自身的某物，它实际上是不能获得这个结果的。为了变成好的灵魂，除了转向善、它所爱所求所欲获得的善，它还能转向哪里呢？若它再度背离它，且因背离了善这一行动而变得不善，则纵使希望革新也无处可转了，除非它曾背离过的善仍留在它自身之内。

5. 故此，除非有一个不变的善，是不会有可变的善物的。当你听闻此善物、彼善物，即可在别时称为不善之物的，若没有这些因分有善而善的东西，你能觉知事物因分有它而善的善本身——你在听到此善物彼善物时把它与它们混在一起理解了——若你能把它们放到一边，只觉知善本身，则你就将觉知上帝了。若你在爱中依附他，你就会径直进入至福。别的事物之被爱只是因为它们是善的，若你过于依恋它们，你会羞愧的，因为你没有爱那使得它们善的善本身。

还有一点，灵魂，只因为它是灵魂，即便它还未因转向那不变的善而善，而仅仅是灵魂，也得到我们的高度尊重，若我们对它有正确的理解，便会喜爱它甚于任何物质的东西，甚至光；然而我们并不看重它本身，而是看重使它得以被造的艺术。因为我们看重它一度被造的原因，是看到了它为何值得一造的原因。这原因、这艺术是真理、单一的善，因它不是别的，正是善本身，亦是最高善。毕竟，能增减的善是自另一善得其成为善的善。

因此，灵魂为变善而转向的善，是由之它得以成为灵魂的善。情况

正是如此，当意志与本性一致，偏爱善的灵魂，当意志在爱中转向灵魂由以成为不丧失其存在的东西的善，即便意志再度背离，也是如此。背离最高善使灵魂不再是好的灵魂；但它并不停止成为灵魂，甚至这也仍是一个比身体好的善。所以意志能丧失它能获得的东西；灵魂已在那儿意欲转向它的源头了，但在它存在之前，却并不已在那儿意欲存在。这就是我们的善，在其中我们看到为何事物应该是或应该已是我们理解为应该存在或应该已存在的东西；在其中我们看到，除非应该已存在，没有什么已是已存在的，即便我们不解为何它应该已存在。于是此善“离我们各人不远，我们生活、动作、存留都在乎他”（徒17：27—28）。

第3章

若我们必须爱上帝以得见上帝，如上章所提，便似乎是陷进恶性循环了。因我们不能爱我们不认识的东西，故在我们能爱上帝之前须得先在认识他的意义上见到他。假如信仰能打破恶性循环，在信仰里我们能爱我们相信但仍未见到或认识的某个东西，则信仰在我们也同样存在一个问题。因为信仰或相信我们不认识的东西预设了对我们所信之物的一种一般的知识或经验，以使得我们至少能知道所信为何；但对上帝，尤其三位一体，我们并没有这样的一般知识或经验，因此便留下了一个问题，即我们如何能认识我们所信的关于上帝的事。

6. 但我们也须在爱中坚持并依靠此善，以欢享我们所自从来的他的临在，他的消隐只能意味着我们甚至不会存在。既然“我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见”（林后5：7），我们便并未如同一位使徒所说，“面对面”（林前13：12）地得见上帝。但除非我们现在就爱他，是永远见不到他的。但谁能爱他不认识的东西呢？某些东西可知而不可爱；我的问题是有些东西不为我们所知，是否可为我们所爱，因若不可爱，则无人在知神之前爱神了。而“认识神”除了意味着用心眼见到他并牢牢抓住他之外，又能指什么呢？因为他不是你用肉眼就可审视的物体。

但得睹上帝并了解上帝，如他之能被看见和了解的那样，只在心地纯净的人才可以——“清心的人有福了，因为他们必得见神”（太5：8）；所以在我们能够如此做之前，必须先凭信仰去爱；否则我们的心就不可能得洁净且配见他了。若非是在那相信它还不能见的东西、盼望并爱它

所相信的东西的精神那里，整本默示的圣书试图建在人灵中的这三样东西又到哪儿去找，信、望、爱又到哪儿去找呢？所以若某物已被信，则即便未被知，也可被爱。但那相信未见之物的精神必定会自然地保护自己，防止编造并不存在的东西、从而盼望并爱虚假的东西。否则就不是同一位使徒所说的清洁的心、无亏的良心和无伪的信心了（提前1：5）。

7. 当我们相信我们读过或听说过、但未见的某个物质或物理事实，我们忍不住用想像构造出某物，思想中涌现出物体的形状与轮廓，而这将或者不真，或者即便为真，也极少发生，也不是有益于我们持守信仰的东西。我们的信仰指向另一有用的、重要的东西，是由我们想像中的这幅图画表现出来的。真的，任何读过或听过使徒保罗书信或别人写的保罗传记的人，将会在其想像中勾画出这位使徒的脸形，以及文中提到的别的人的样子。千千万万知道这些作品的人都会以不同的方式想出人物的生理特征和面部轮廓。我们的信仰不受这些生理特征的妨碍，只受他们照神的恩典那样生活且做过《圣经》见证过的事的事实束缚。这就是于信仰有用、该得之物，我们不要对做到像他们一样好感到绝望。甚至主的脸容也是被无数人想像成无数个样子，不过，不管怎样，他肯定有一副脸孔。我们的想像力不管把主耶稣画得怎样（很可能与原样相差十万八千里），都与信仰无关，至少与拯救无关。真正要紧的是我们特地把他想成一个人；因为我们心中已蕴藏有一个人性的标准观念，凭着它，无论何时我们看到某一如是之物便会立即把它认作人，或至少人的形状。

我们相信上帝为了我们而成人、作了人性的榜样，且向我们显示了上帝的爱，这样相信时，正是根据上段所说的观念，我们的思想才得以构成。这有助于我们相信且心中坚定不移地认为，谦卑地感谢上帝为一妇人所生，且被交于有死之人之手，惨遭迫害致死，乃是医治我们骄傲之瘤的良药，也是打破罪之枷锁的圣事。他的行神迹的能力和他的复活也是如此；我们知道全能是什么，因而相信全能上帝的这些事，我们按照事物的种和类来设想这些事，而种类观念要么是与生俱来的，要么是我们从这类事实的经验中搜集而来的，这样我们的信仰便不是虚构的

了。我们对童贞女马利亚长得怎样也不晓得，她未被男人所触，仍保留着处女身，上帝为他所生实乃奇事；我们亦未见过拉撒路，未知其相貌如何，未见过伯大尼村、坟墓和主使他复活时命令移去的大石，也未见过他本人复活时的新造的坟，也未见过他升天的地方橄榄山。我们没有见过这些事，一点也不敢确信他们是否像我们所想的那样；实际上，我们也认为他们可能根本不像我们想像的那样。我们眼见到一个人、一个地方或任何物理对象的样子时，若发现与我们见它之前心中所想所勾画出的样子恰相吻合，我们就会把这视为奇迹。不过，这种情况实际上罕有发生，几乎从不发生。

然而，由于我们按照自己十分确定的种类观念来设想这些事情，就能坚定地相信。我们相信主耶稣基督为一名为马利亚的童贞女所生。何为童贞女，何为出生，何为专名^{*}，我们都不是相信，而是知道。但马利亚的脸是不是像我们谈到或记起这些事时我们想像中浮现的那样，我们既不知亦不信。所以，可以说“也许她的脸是这样子的，也许不是这样子的”，这无损于信仰；但没有人能说“也许基督为童贞女所生”而不损害其基督信仰的。

8. 既然我们想要尽量理解三位一体的永恒、同等和统一，既然能理解之前我们先得相信，我们就须警惕我们的信仰是不是来自捏造。这是我们可以欢享、藉以有福的三位一体；但若我们关于他的信念虚假，我们的望就是空的，我们的爱就是不贞的。这样，我们要如何凭着信这我们还不认识的三位一体去爱呢？也许是根据使我们得以爱使徒保罗的那种普遍与特殊观念？在他的例子里，即便他的样子不像我们所想像的那样，对它我们全然无知，我们至少也知道人是什么。但不要谈得太远了，我们所是的显然也是他所是的，因此他也灵肉合一，过着终有一死的生活。根据平等地包括了所有人的本性的种类观念，我们相信他也有我们自己经验过的东西。

^{*} 指“马利亚”这个专名。

关于那超越的三位一体，我们又能或一般地或特殊地知道什么，仿佛有许多这样的三位一体，我们已经验了其中的一些，从而能根据印在心中的一个相似标准或按照那三位一体所属的同类种属观念去信，从而能爱我们相信了、但仍未从其与我们已知之物的相似中认识的东西——是这样吗？当然不是。或者，像我们爱主耶稣基督死里复活那样，尽管我们从未见过有人从死里复活？我们能凭那样的信去爱三位一体，纵使 we 看不到它、也从未见过像那样的东西？但我们知道何为生、何为死，因我们自己生活着，有时也见过或体会过人们的生死。升起即复活，即死里复生，除此还有何意？也许同理，当我们论说且相信有一个三位一体，我们因知道三是什么就知道三位一体是什么了。但这就不是我们所爱的了。这种东西我们即要即有，只亮出三个指头就行了，遑论其他。那么，也许我们所爱的并非任何三位一体所是之物，而是上帝所是之三位一体。所以我们在三位一体中所爱的即上帝之所是。但我们从未见过或知道另一个上帝，因为上帝是一，惟独他是上帝，我们凭着信而爱他，即便还未见过他。我们所问的问题是，从我们已知之物的什么相似或对照中，我们得以信，以便可以爱还未被知的上帝。

第4章

以保罗为例，通过类比我们如何能爱义人，来尝试解答上章所提问题。发现的答案是，我们之能如此做，只是因为我们在自己之内，或不如说在自己之内及之上，看到并喜爱公义的形式或相，即使我们自己并不公义也是如此。

9. 与我一起退后一两步，想一想我们为何爱使徒。最终是因为“人”这一物种我们太熟知，因为我们相信他曾经是人吗？当然不；否则在这个例子里我们就无人可爱了，因为那个人现已不复在了；他的灵肉早已分离。但我们相信，我们所爱的他身上的东西即使现在也还活着——我们爱他公义的心灵。凭着什么种类的标准我们能如此做，若非我们既知何为心灵，亦知何为公义？我们说知道心灵为何，这并非难以置信，只因我们自己也有一颗心。至少我们从未肉眼见过一颗心，或从我们曾见过的几颗心的相似得出心灵为何的或普遍或特殊的观念。如我所说，倒是因我们每人有一颗心。毕竟，还有什么像是让事物进入我们的意识的心灵那样，如此地被亲知、意识到自身的存在的呢？所以，正是通过与我们自己作比较，我们由看见别人的身体运动而得知，别人也像我们自己一样生活着，我们注意到这些别的身体作出的运动我们自己也在生活中同样作。情况根本不是这样的：当一个活的身体运动时，我们眼里有一个孔隙为之而开，透过这孔隙眼睛能看到它的心灵。后者是不能为眼睛所见到的。但我们意识到，在那团物质里面有某种东西，跟我们里面以同样方式移动我们肉体的东西是相似的，这就是生命和灵魂。这也不是人类智慧或理性专有的推理活动。动物也不仅意识到它们自己，还意

识到同类及我们〔人〕是生活着的。它们没看到我们的灵魂，但它们凭着一种天然的亲密 (Natural affinity)，由我们的身体运动快捷、轻易地感知到了它。所以，我们从自己的心灵知道别人的心灵，且从自己的心灵出发，我们相信我们不认识的任一心灵。实际上，我们不仅意识到心灵，甚至还能够由思考自己的心灵而知道心灵为何；因为我们都有一颗心。

但我们怎么知道“义”是什么呢？你记得，我曾说过，我们爱使徒的惟一原因，是他有一个公义的心灵。我们既知“义”为何，也知“人”为何。但我们知道心灵是什么，如上所说，是从自己推知的；我们里面都有一个心灵。那么，若我们本人算不上义，我们又是怎么知道“义”是什么呢？假如惟有义人才知道什么是义，那么除了义人就没有人爱义人了。根据我们上面显示的规则，即除非凭某一普遍或特殊观念的标准，是没有人爱他相信但未看到的東西的，如果他不知道什么是“义”，他也就不能仅因他相信某人为义，便爱他所相信为义的这个人了。所以，如果只有义人爱义人，那些还算不上义人的人，又怎能希望成义呢？没有人希望成为他不爱的东西的。但为了使还未算义的人成义，他当然就得盼望成义；为了有这盼望他就得爱义人。但他若不知何为“义”，便不能爱义人。所以，即使还未算义的人也知道何为“义”。

但他自何而知？他曾用肉眼见过它，也许见过某一公义的身体，如或白或黑、或方或圆的身体吗？谁会说这样的话呢？他凭肉眼见过的一切都是物体，惟有人里面的心灵才算是义，当一个人被称为义，是从心而非从身说的。因公义是一种心灵的美，许多人因有它而美，即便外表丑陋残疾。但正如心灵不能用肉眼看见，它的美也是肉眼所不能见。一个仍未算义的人怎么知道“义”是什么，且为了变得“义”而爱义人？也许在身体的运动中有某些明显的符号显明了这人或那人为义？如果这样，那些完全不知“义”是什么的人又怎知道公义心灵的这些符号是什么呢？因此，他必须先知道“义”是什么。

但我们还未算义时，又是从哪里得知“义”是什么呢？如果我们是从外面得知的，则必定是在某一物体中得知的。但这〔“义”〕不是一个

物体的实在。所以我们是在自身之中学到了什么是“义”的。当我寻求表达它是什么时，我并不到处找答案，而只是在自身中找；如果我问别人什么是“义”，他也是在自身之中找答案。任何真的能够回答这问题的人都是在自身之中找到答案的。当我想表达迦太基城时，我在我自己里面四处搜寻以表达它，且在自己之中找到了迦太基的形象。但我通过身体，即通过身体的感官获得这形象的，因我曾亲身去过那儿，看过它，感知过它，把它留在我的记忆里，所以当我想说这座城市时，能够找到关于它的一个词。它在我记忆中的形象是它的词，不是“迦太基”之名得以组成的三个音节的声音，也不是在时间段中默然被思的名字，而是在我用声音发出这三个音节、甚或在我发出之前便已意识到的东西。当我希望表达我从未见过的亚历山大里亚城时，我也在自己之中方便地找到了它的形象。我曾听许多人谈起过它，相信它是如他们所描述的那样的一个大城市，也就在我心里尽可能地勾画出了它的形象，这也就是我在表达它、甚或在发出这六个构成其名、广为人知的音节之前的它的词。但若我把这一形象自心里制造出来，显示给认识亚历山大里亚城的人看，他们会马上说“这不是它”的；若碰巧有人说“这正是它”，实际上我会十分吃惊的；然而在心里看着它，即看着它的形象（像它的一幅画），我仍不会知道这是否真是亚历山大里亚，而只会是因那些在心里保留了所见之城的图像的人而相信它。

但这仍不是我如何探寻“义”是什么，也不是我如何找到它，也不是在表达它时如何望着它，也不是如何受到了听我说的人的赞同，也不是我如何赞同对我说话的人，仿佛我曾亲眼见过“义”这种东西，或用任何感官得知它，或从别的如此得知它的人那里听说过它。因为当我满有知识地说，“在生活中和行为中有意地、故意地把自己的东西献给任何别的人的人是公义的”，我并不是在回忆某个像迦太基那样的不在场之物，或尽我所能地构想出某个像亚历山大里亚这样的东西，不管它像还是不像；我是在觉知某个向我显现的东西，即便我不是我所觉知之物 [即便我不是义人]，它也向我呈现，许多人在听到我这么说时会同意我的。听我说

并慎重地同意我的人，也在他自身中觉知到了同样的事情，即便他不是他所觉知的。当一个义人说它，他就是在觉知并说他本人所是之物。若非在他自身之内，他又是在哪里觉知它的呢？但这当然不足令人惊奇；毕竟，若非在自己那里，他上哪儿去觉知自己呢？

令人惊叹的是，心灵可在自身之中看到它在别处看不到的东西，看到真实的某物，看到真实的某物即公义的心灵，并且它自己是心灵，但它并非它在自身之中看到的公义的心灵。那么，是在还未算义的心灵中另有一个公义的心灵吗？如果不是，那么当它看到并言说何为公义之心，并且只在己身之内，未在别处看到它，尽管它自己并非公义之心，——它在那儿看到的是什么呢？或许它看到的是向心灵显现的内在真理，是这心灵能够凝望的？并非所有的心都这样地能够，在那些能够的心灵中，又并非所有的心灵都是它们所凝望之物[并非义人]，这就是说，它们并不因能看能说何为公义之心而就是公义之心。要能够成为公义的，它们就须依靠它们看到的那同一形式(相)，以被它塑造并变得公义，这样就再不会只是觉知，并说义人“在生活中和行为中有意识地、故意地把自己的东西献给任何别的人”了，而是自己就公义地生活且行为，把自己所有的奉献给别人，以便“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱”(罗13：8)。除了爱，一个人还能怎样依靠那一形式*呢？那么我们为何爱我们相信为义的他人，而不爱我们得以看到义人为义的这一形式，以便我们也可变义呢？要么，情况是这样的，除非我们也爱这一形式，我们是不会合理地去爱我们凭此形式去爱并欣赏的人的，而只会是，只要我们还不算义，我们就还爱得不够，比我们要成义所必然需要的要少——是不是这样的呢？

这样，一个被信为义的人之被爱与被欣赏，就是根据爱他者在自身中觉知到和理解到的那一形式与真理了；但这一形式与真理本身却不能根据任何别的标准而被爱与被欣赏。我们只是在此之外找不到任何别的，从这一别的东西我们知道我们能凭着相信这一形式与真理去爱，但它对

* 指“义”的相。

我们而言仍是未知的。实际上，若你曾观察到任何这样的别的东西，那也就是这一形式与真理，因此就并非任何这样的别的东西，因为这一形式与真理单独地就是这一形式与真理之所是。*

所以，不管谁爱人，都应该或者因为他们是公义的，或者因为他们可成义而爱他们。这也是他应该爱自己的方式，或者因为他是公义的，或者是为了成为公义的；以此方式他可以“爱人如己”（可12：33）而无任何危险。任何以别的方式爱自己的人都爱得不义，因为他爱自己是为了变得不义，也就是为了变坏，因此实际上就不再是真正地爱自己；因为“喜爱不义的人恨恶他自己的灵魂”（诗11：5）。

* 指“义”之相外无别的“义”之相。

第5章

在考察了真理与善的观念，并根据公义的形式观念为我们如何能凭相信我们所不知之物而爱的问题提供了一个答案之后，作者继续考察爱或仁爱 (charity) 本身的观念，他表明了爱上帝与爱邻人这两大孪生诫命的相互一致性或相关性；获得了仁爱、真理、善与公义形式的等同，最后勾勒出一个在爱中或在仁爱中的三位一体，从而开辟了一条进路，通过他在本书中演示的这些观念来理解神圣三位一体，照他的结语，它们提供了编织在人身上的三位一体形象的织品的经线。

10. 在我们忙于思索的关于三位一体、关于认识上帝的这一问题中，我们真正不得不看的惟一的東西，乃是真爱为何；实际上，只是什么是爱。惟有真爱才配称为爱，否则便是贪爱了；所以贪婪的人被不恰当地说成爱，而爱的人则被不恰当地说成贪妄欲。真爱就是我们应该依靠真理公义地生活，要对人有爱、希望他们公义地生活，我们就应当轻视一切尘世之物。这样的话，我们甚至随时准备为弟兄的善而死，如主耶稣基督以身作则教导我们的那样。尽管“律法和先知一切道理的总纲”可归结为两大诫命（太22：40），爱上帝和爱邻人，《圣经》仍常常不失恰当地将之合并为一。有时只讲爱上帝，如“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处”（罗8：28）；以及，“若有人爱神，这人乃是神所知道的”（林前8：3）；以及“因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里”（罗5：5）；还有许多别的例子，因为，如果一个人爱上帝，就会做上帝命他做的，并爱到这么做的程度；结果就是他也爱他的邻人，因为上帝已命他如此。有时《圣经》则只提爱邻人，像“你们各人的重担要互相担

当，如此，就完全了基督的律法”（加6：2）；以及“全律法都包在‘爱人如己’这一句话之内了”（加5：14）；以及福音书所说的：“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理”（太7：12）。我们可在圣书中发现，许多地方似乎只要求我们爱邻人以成圣，而把爱上帝悄悄地略过去了，尽管律法和先知有赖于两大诫命。但这只是因为若一个人爱他的邻人，他也就会首先爱爱本身。但“神就是爱，住在爱里面的，就是住在神里面”（约壹4：16）。所以他首先爱上帝。

11. 所以，那些通过统治世界或部分世界的权力来寻求上帝的人，实际上被他扫除，并掷在漫长的歧路上，这不是指空间距离，而是指价值分歧；他们一心外求，抛弃本身的内在性，而正是在这里上帝更加内在地临在。即使假设他们能听到，或以什么方法让其思想达至天上的某一神圣力量，他们所追求的也不过是他全能的行为，正是它使他们人性的软弱惊奇；他们不会想要仿效他的虔诚（正是有了它其余的神圣的东西才可获得）。他们毋宁是骄傲于能做天使所做的，而不愿虔敬如天使那样。因为真正神圣的存在不会以自己的权柄为乐，而愿以给了他权力做适于他做的事的权柄为乐；他也知道只有凭虔诚负责的意志，而非他自己的意志，才能更有效地依靠全能者，才能行出奇事来震慑住那些行不了的人。因此，尽管主耶稣基督本人做了这样的奇事，他却希望大大地开那些为这类非凡尘世行为惊愕出神的人的眼，让他们皈依永恒的和更内在的现实；所以他说，“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息；你们当负我的轭”——他不接着说“学我的样式，因为我使死了四天的人复活”，而是说“学我的样式，因为我心里柔和谦卑”（太11：29）。如地般就下的谦卑比为风所吹的**傲慢**强大和安全。所以他接着说，“你们心里就必得享安息”（太11：29）。因为“爱是不自夸”（林前13：4），“神就是爱”（约壹4：8），以及“信实于爱的人将与他一道安息”（智3：9），呼唤人们离弃外在的喧声，走进无声的喜乐。你就在那里，“神就是爱”。既然若我们想与他在一起，他便与我们在一起，为何我们还要四面追逐，上天下地地去寻找他呢？

12. 人不要说“我不知去爱什么”。让他爱他的兄弟，并爱爱；毕竟，比起他所爱的兄弟来，他更知道他所爱的爱。上帝比他的兄弟更为他所知，之所以更为所知，是因为更显明，更内在于他，更确定。拥抱爱吧，它是上帝，并用爱来拥抱上帝。这是用一根圣洁的带子把上帝所有的天使和仆人联结起来的爱，并且把我们和他们也联合起来，并把我添到它自己那里。我的骄傲的毒瘤治得越好，我们的爱就越充满。如果一个人充满了爱，他充满的除了是上帝，还会是什么呢？

“当然了，我能看到仁爱，且就我所能我可用心灵领会它，我也相信经上说的‘神就是爱，住在爱里面的，就是住在神里面’（约壹4：16）。但即使我看到了它，我也没有在它里面看到任何三位一体。”但若你看到了仁爱，你就的确可以看到一个三位一体的！我要提醒你几件事，尽我所能地帮助你认识到你已看到它了；只让仁爱本身呈现吧，让它把我们移往某种善物之处。因为我们在爱仁爱时，我们也爱它之爱某物，显然因为它确实爱某物。那么，那使得仁爱本身之被爱成为可能的仁爱，所爱的又是什么呢？如果它什么都不爱，它就不是仁爱上了；但如果它爱它自己，它就必须爱某物以爱己如仁爱上了。正如一个词既指某物亦指自己，但并不把自己作为一个词来指，除非指它自己正指某物；同样，仁爱也肯定爱自己，但除非它爱自己正爱某物，它是不会把自己当作仁爱来爱的。所以，除了我们以仁爱来爱的东西之外，仁爱还能是什么呢？而这，超出于我们的邻人之上，就是我们的兄弟。^[1]

让我们来看看使徒约翰有多重视兄弟之爱：“爱弟兄的，”他说，“就是住在光明中，在他并没有绊跌的缘由。”（约壹2：10）显然，他认为完善的公义在于爱兄弟，因为一个没有绊跌的缘由的人显然是完善的。然而，他似乎悄悄地把上帝略过去了。除非他希望上帝也被看成处于兄弟之爱中，他是不会这么做的。在同一封信稍后处他说了，“亲爱的弟兄

[1] 奥古斯丁的论证在这里出现了一些混乱。——英译注

啊，我们应当彼此相爱，因为爱是从神来的。凡有爱心的，都是由神而生，并且认识神。”（约壹4：7）这段经文清楚而充分地显示了这种兄弟之爱——当然是我们彼此相爱的兄弟之爱——是如何在最高的权威上被宣称为不仅来自上帝，还就是上帝本身的。所以，当我们出自爱地爱我们的弟兄，我们也就是出自上帝地爱我们的弟兄；我们不特别地爱我们用来爱我们的弟兄的爱，是不可能的。我们推论出，这两大诫命彼此若无对方便不可存：由于神就是爱，爱爱的人当然也就爱上帝；而爱弟兄的人必定爱爱。这就是他为何稍后又说，“不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神”（约壹4：20）；他看不见上帝是因为他不爱弟兄。^[1] 你知道，不爱弟兄的便不在爱之中，不在爱之中的便不在上帝之中，因为“神就是爱”（约壹4：8）。相应地，不在上帝之中的便不在光之中，因为“神就是光，在他毫无黑暗”（约壹1：5）。一个不在光中的人看不到光，即看不到神，因他处在黑暗之中，这令人惊奇吗？他用寻常人类的视觉看见他的弟兄，上帝则不能被如此看见。但若他用属灵的仁爱爱他用人类视觉看到的弟兄，他就能用内在的视觉看见上帝，后者即仁爱本身，是能被内在的视觉看到的。所以，不爱他所看见的弟兄的人，怎能爱上帝，爱他看不见的上帝呢？因为上帝是爱，而他由于不爱他的弟兄，也就缺乏爱，也就看不见上帝。现在我们不必为该爱弟兄多少该爱上帝多少这个问题着急了。爱弟兄如爱自己；而爱自己越多，也就爱上帝越多。凭着同样的仁爱，我们爱上帝和邻人；由于上帝的缘故爱上帝，同样也由于上帝的缘故爱我们自己和邻人。

13. 我想知道，当我们听到和读到如下经文时，为什么我们心中着火：“看哪，现在正是悦纳的时候，现在正是拯救的日子。我们凡事都不叫人妨碍，免得这职分被人毁谤，反倒在各样的事上表明自己是神的用人，就如在许多的忍耐、患难、穷乏、困苦、鞭打、监禁、扰乱、勤劳、警

[1] 奥古斯丁在这里把经文理解成了“不爱弟兄的，便不能看见神，所以便不能爱神”。——英编者注

醒、不食、廉洁、知识、恒忍、恩慈、圣灵的感化、无伪的爱心、真实的道理、神的大能，仁义的兵器在左在右。荣耀、羞辱、恶名、美名似乎是诱惑人的，却是诚实的；似乎不为人所知，却是人所共知的；似乎要死，却是活着的；似乎受责罚，却是不至丧命的；似乎忧愁，却是常常快乐的；似乎贫穷，却是叫许多人富足的；似乎一无所有，却是样样都有的”（林后6：2—10）。当我们读到这段时，使我们对使徒保罗的爱如火燃烧的，若非我们相信他就是这样生活的，还是什么呢？但我们并非相信或从别人那里听说这位上帝的臣仆是如此生活的，我们是在自己之内看到的，或不如说是在我们之上的真理本身之中看到的。所以正是从我们所看到的東西那里，我们才爱我们相信那样生活的人；我们除非先爱这永远持存、永不改变的形式，是不会仅仅因为坚信他活着时的生活与此形式和谐一致就爱他的。

虽然我不知道它是怎么样的，却被信与望鼓动，去爱那形式。这里“信”是指相信有人曾那样生活，“望”是指我们自己有望那样生活，尽管我们是人，看到有人曾那样生活过，我们也热心地向往如此生活，并为此自信地祷告。于是，一方面对那一形式的爱使得我们爱他们的生活，另一方面对他们生活的相信使得我们更爱那一形式；结果就是，我们对上帝的爱烧得越旺，就越确定和明朗地看到他，因为正是在上帝里面，我们观察到那不变的公义形式，我们判定一个人应照之生活的公义形式。所以，信大大地有助于认识上帝和爱上帝，这不是说没有它我们就好像全然无知或全然不爱似的，而是说有了它我们可以更清楚地认识上帝，更坚定地爱上帝。

14. 那么，除了爱善，《圣经》所如此赞美和宣扬的这爱或仁爱还能是什么呢？爱意味着正在爱的某人和藉着爱而被爱的某物。这里你可看到三样东西：爱者、被爱者、爱。爱除了是一种生活，把两个东西即爱者与被爱者匹配在一起，或试图配在一起的生活之外，还能是什么呢？即便最外在的、肉体化的爱也是如此。但为了畅饮更纯净更清澈的东西，让我们跨过肉体，迈向精神吧！在朋友那里，精神爱着的，除了是精神，

还能是什么呢？所以这里也有三样东西：爱者、被爱者、爱。*

我们仍可升高，尽其所能地在更高层面上探究这些事情。但此刻让我们稍作歇息，这么做不是因为已找到了所寻之物，而是已找到了探寻某物的地方。东西仍未找到，但我们已发现了可在何处找。我们所说的已足够为我们提供一个框架结构，在其上可以编织出待说之物。

* 这也是奥古斯丁的一个有名的三一类比，它对后世“社会三一论”有所影响。

第 9 卷

心理的：心智形象，第一草案

序言

1. 我们正在寻找的，确然是一种三位一体，但不是随便哪种三位一体，而是真而又尊、独一上帝所是的那个三位一体。听我言的读者啊，不管你是谁，都请耐心等待；我们仍处在寻求的过程中，而只要寻求的人牢牢地保持着信仰，他之寻找这样难以知晓、难以言表的事物，就不能被指责为犯了错。虽然看得更清、教导得更好的人可以正当地、敏锐地指出他的一些错误。经上说，“寻找神，你的灵魂便得着生命”；为免有人急躁地、过快地庆贺自己达到了目的，经上又说，“要时常寻求他的面”（诗105：4）。使徒也说，“若有人以为自己知道什么，按他所当知道的，他仍是不知道。若有人爱神，这人乃是神所知道的”（林前8：2—3）。你看，在这里，他不说“知道他[神]”（“知道”未免是一个危险的假设），而是说“被神知道”。与此相似的地方还有，他在说“现在你们既然认识神”之后，马上纠正说，“更可说是被神所认识的”（加4：9）。最主要的，还有这样的经文：“弟兄们，我不是以为自己已经得着了，我只有一件事，就是忘记背后，努力面前的，向着标竿直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏。所以我们中间凡是完全人，总要存这样的心”（腓3：13—15），使徒是在说，今生的完全不是别的，正是忘记背后，努力向前。毕竟，在我们最终得到我们意欲得到的、到达我们想要到达的地方之前，最安全的意图还是寻求者的意图。正确的意图乃是发自信仰的意图。信仰的确定至少能引发知识；知识的确定，若非今生之后我们与神“面对面”（林前13：12），便算不上完全。那么，就让我们将心定在这[信仰的确定]上，知道有一种追求真理的意向，这总比以为我们知道实际上不知道的东西要安全。所以，就让我们像一个就要找到了的人那样去寻找，像一个正在继续寻找的人那样找到吧。因为“一个人的完成即他

的开始”（德18：7）。

在要被相信的东西上面，我们不要有任何不信实的怀疑，在要被理解的东西上面，我们不要匆忙地下结论；对前者我们要牢牢地依靠权威，对后者我们要寻出真理。就我们的这个问题来说，我们要相信，父、子、灵乃是一个上帝，是万有的创造者和统治者；父非子，灵既非父亦非子，但他们乃是彼此相关的位格三一体，乃是平等存在者的统一体。就让我们寻求理解这，祈求我们希望理解者的帮助；就他允许我们的限度，来寻求解释我们带着如此虔信的关切所理解的东西，即便我们就关于甲说了实际上是关于乙的话，我们至少也没有说毫无价值的话。例如，假如我们关于圣父说了一些不当属于圣父的话，那就让这些话至少也可归于圣子、圣灵或三一体本身吧；假如我们就圣子说了些不适于圣子的话，那就让它至少也适用于圣父、圣灵或三一体本身吧；最后，假如我们就圣灵说了些并不真能表达圣灵所属的话，那就让它至少不外在于圣父、圣子或独一上帝三一本身吧。比如说，我们正在急切地想搞清楚，这一超越的仁爱是否惟独圣灵专有。倘若不是，则至少要么圣父是仁爱，要么圣子是仁爱，要么三位一体自身是仁爱，只因我们不能抵挡信仰的确定性和《圣经》权威的大分量，后者说“上帝是仁爱”（约壹4：8，16）。我们要避免的乃是渎神的错误，即在三一的事上说出不是属于创造者，倒是属于受造物的东西，或者凭空想像捏造出来的东西。

第1章

从上一卷作结的三一或triad或trio即爱者、被爱者、爱出发，将mens或心灵作为讨论的主题，奥古斯丁将该三一扩展到了另一个更恰当的三一，即心灵、心灵之自知、心灵之自爱（Mens, Notitia sui, Amor sui），他认为，这三者是一个实体，是共实体、平等、互寓的，同时又仍旧是有区别的、不混杂的、互相关联的。

2. 在这点上达成共识后，就让我们再来打量我们似乎找到了的那种三一。我们仍不是在谈上面的事，即关于上帝圣父、圣子、圣灵的事，而是在谈关于这一虽然不肖但仍属神的形象即人的事；毕竟，对我们软弱的心灵来说，这是更容易、也能更熟悉地考察的。

请看，——当从事这一探讨的我爱某物时，有三个成分：我自己，我所爱之物，爱本身。因为我不爱爱本身，除非我爱它爱某物，因为在无物被爱之处是没有爱的。这样就有三样东西了：爱者、被爱者、爱。不过假设我只爱我自己呢？那不就只有两个成分，即我所爱的东西和爱本身了吗？当爱者爱己时，爱者和被爱者就是同一个东西了，正如当某人爱自己时，爱与被爱乃是一事。当你说“他爱他自己”和“他被他自己所爱”，你不过是将同一件事说了两遍。在这里爱与被爱之相同，正和爱者与被爱者算不上不同一样。不过，爱与被爱者仍是两物，因为这并不是说任何爱自己者都是爱，除非是爱爱它自身。爱一个人自己和爱一个人的爱是两码事。因为爱若非已在爱某物，是没有被爱的，因为在无物被爱处不存在爱。所以，当某人爱自己时，就有两个东西，即爱和被爱者；因为在这里爱者与被爱者是同一个东西。这么一来，在存在着爱的

地方就并不必然会感到有三样东西了。

现在，让我们从这些事上转开，最可能清晰地去寻找所找之物，让我们只讨论心灵罢。当心灵爱它自己时，它揭示出了两个东西，即心灵和爱。但爱除了是想对自己有益从而享受自己外，还能意味着什么呢？既然它如其所是地想要它自己，在这里意志就恰与心灵匹配，爱就等于爱者了。倘若爱是一种实体，它就肯定不是物体而是精神（灵），正如心灵亦非物体而是精神。不过，爱与心灵却非两个精神而是一个精神，不是两个存在而是一个存在；同时它们又仍是两个东西，即爱者和爱，或曰被爱者和爱者。它们之被称作两个东西，乃是彼此相对而言的。爱者是相对爱说的，爱是相对爱者说的；因为爱者带着某种爱来爱，爱则是某个爱者的爱。然而心灵和精神却非相对而言的，而是就其存在说的。并非因为它是某人的心灵和精神它才是心灵和精神。去掉它作为人（这是和身体在一起说的）*的附加成分，即去掉身体，心灵和精神仍然存在。但若去掉了爱者，就没有了爱；去掉了爱，就没有爱者。这样一来，就它们彼此相对而言，它们是两物；就其自身而言，则每一个都是精神，合在一起也是一个精神，它们每一个也都是心灵，合在一起也是一个精神。那么三一在哪里呢？我们不妨切近地探讨，呼唤神的光来照明我们的黑暗（诗18：28），我们不妨就我们是神的形象来深入地考察自己。

3. 心灵若非认识自己，是不能爱自己的。它怎能爱它不认识的东西呢？倘有人说，心灵是按照一般和特殊的观念，相信自己就跟它所体验到的别的[心灵]那样来爱自己，那就纯属胡扯了。心灵若不认识自己，又怎能认识他人之心呢？你不能说心灵知道他心却昧于自知，不能说就像我的眼睛看得见别人的眼睛却看不见它们自己一样。我们用眼睛得见物体，是因为从双眼射出的光触到了我们观察的东西**；但我们不能折断

* 这是说人是心灵和身体的复合体。

** 这是承袭自柏拉图《蒂迈欧篇》45b-d中的观点，但奥古斯丁并不固执这一点。

这些光线，将它们折回我们自己的眼睛里，除了照镜子。这个问题得到了精微的讨论，还将继续讨论下去，直到搞明白视觉是不是真的那样起作用。不过不管我们用眼睛看事物时凭的是哪种力量，我们都是肯定不能够用自己的双眼看见这种力量的，不管它是光线还是别的什么。我们藉以寻找它的乃是我们的的心灵，若能成功，则我们之把握这件事凭的也是我们的的心灵，所以心灵自身通过身体感官聚集了物体之物的观念，通过自身聚集了非物体之物的观念。故而它认识它自己，因为它是非物体的。不管如何，若它不认识它自己，它就不能爱它自己。

4. 正如在心灵爱它自己时，有心灵和爱这两个成分，心灵认识自己时，也有心灵及其自知这两个成分，因此心灵和它的爱、它的知是三个东西，这三个东西又是一个东西，当它们都完全时，它们是平等的。倘若心灵爱自己逊于当得的——比如某人之心只是将自己当作某人之身来爱，尽管心远胜于身——那么它就是在犯罪，它的爱就不完全。另外，倘若它爱自己胜于当得的，比如像爱上帝那样来爱自己（尽管它根本无法与上帝相比），那么它就犯了“过”的罪了，也爱己爱得不完全[故“完全”等于“适当”]。当然了，倘若它像爱上帝那样来爱它自己的身体，那就是更大的悖逆和邪恶了。

再，倘若知识逊于当知的、充分地知的，则它就不完全。但相对物体而言，认知的本性却要胜于被认知的本性，例如身体的感知胜于用这种身体的感知认识到的物体。因为该感知是感知者理性中的一种生命，物体却非生命。生命之胜于物体不是在质上而是在力量上。但当心灵认识自己时，却不凭知识胜于自己，因为它既是认识者，又是被认识者。所以，当它认识它的整全的自我、不混杂任何别的东西的自我时，它的知识就恰好等于它自己了，因为在它认知自己时它的知识不属于另一本性。当它感知到它的整个自我且纯一不杂时，它就既不“过”也不“不足”。所以，我们说这三者完全时就彼此相等，乃是正确的。

5. 同时，倘若我们确能看到它，我们得提醒自己，这些东西是在实体或存在的意义上显露于灵魂中的——它们是在灵魂中展现的，以被知觉、列

举——而不像颜色或形状寓于物体（或别的质量、数量）那样寓于一个物主（Subject）之中。不管该本性的质量、数量为何，也超不出它所属的物主；此一物体的这种颜色或这种形状，也不能属于另一个物体。但是心灵却可以用它爱自己的爱来爱在它之外的他物。它也不仅能认识自己，也能认识诸多他物。所以爱与知识之在心灵之中不像是在一个物主之中，但它们也是就实体而说的，就像心灵本身那样；即便它们彼此互为设定，每一个却都是它自己的实体。颜色和有颜色之物的关系，是颜色附丽于有颜色物体之中而无自身实体，有颜色物体乃是实体而颜色自身只是在实体之中，心灵的情形与此不同。[心灵、爱、知识]更像两个朋友，他们每个人都是一个实体，他们之被称作“人”不是彼此相对而言的，但他们之被称作“朋友”却是相对而言的。

6. 可以进一步比较：爱者和知者是实体，知是实体，爱是实体；然而爱者与爱，知者与知是彼此相对而言的，就像“朋友”那样。不过“心灵”和“精神”却非相对的用词，正如“人”不是相对的用词一样。虽然爱者和爱或知者和知不能彼此分开，正如两个朋友不能彼此分开来讲一样，但即使在朋友那里，你也可以说他们在身体上是可以分开的，在精神上却是分不开的（只因他们是朋友）。不过，也可能发生这样的情况，朋友中的一个开始恨另一个，从而不再与他做朋友了，但那另一个并不知道这一点，仍然爱他。但是，倘若心灵用来爱自己的爱停止了，心灵也就停止成为爱者了。倘若心灵用以认识自己的知识停止了，心灵也就停止认识自己了。这也许可用“头”来作比较。头当然是有头之物的头，尽管它们是两个实体，它们之被如此称呼只是彼此相对而言的，因为头是一物，有头之物也是一物。倘若没有头，也就不会有有头之物了。当然了，它们是可以透过砍头而彼此分离的，但在我们的例子里[心灵、自爱、自知]却是不可的。

7. 当然也许有某些物体是不可能分开的[如德谟克利特的“原子”]；但即便如此，倘若它们不是由部分构成的，它们就不会是物体了。^{*} 所以，

* 请想想莱布尼茨对唯物论的反驳！想想他提出无物质部分的精神“单子”！

甚至在这些物体里，部分也是相对整体说的，因为每一个部分都是某个整体的部分，整体也是它所有部分的整体。但就整体和部分都是物体来说，它们都不仅是彼此限定的，还都是实体性的。所以，也许心灵是一个整体，它由以爱己的爱和它由以知己的知是它的准部分(Quasi-parts)，是构成整体的两个部分？或者它们是三个平等的部分，构成了一个整体？但是没有部分是包容它所属的整体的。不过，当心灵认识它的整个自我，就是完全地认识它自己时，它的知识就贯彻了整个的它；当它爱它自己时，它爱它的整个自我，它的爱贯彻了整个的它。这样，我们是不是应该将这三者，心灵、爱、知识，合在一起来想，就像由酒、水、蜜调制而成的混合饮料，在其中每一种成分都贯穿于整体之中却仍保持自身呢？毕竟，这种饮料中没有一个部分是没有这三种成分的；它们不是像水和油那样合在一起[仍有分层]，而是完全地混在了一起，它们也全都是实体，该种饮料是由三种成分配制而成的某种实体。然而，水、酒、蜜却不属一个实体，即便它们混在一起造成了一种饮料的实体。至于我们的“三”[心、知、爱]呢，我却看不出它们怎会不属同一实体，既然心灵是在自己爱自己，自己知自己，且按我们的定义，这三者的关系是这样的：心灵并非正由某个别的东西在爱、在知。所以这三者必属同一存在。倘若它们在一混合物中被混淆了，它们就不再是三个东西或能够彼此相对了。这道理就好像你用同一块金子打造了三个相似的戒指，把它们连在一起，说它们相似是就它们彼此而言的，因为“相似”是相似于某物；这里有三个戒指，一种金子。但若把它们融在一起、销而成团呢，那这个三一就被毁、不复存了；金子还是被称为金子，就像有三个戒指时被称为金子那样，但现在再也不是三个金器了。

8. 当心灵用这三者[心、爱、知]知己爱己时，三一仍然是心、爱、知的三一。它们也不是被揉成了一种混合物，尽管它们每一个都在己身之中，每一个全部地都在其整体之中，不管[这是指]它们每一个都在别的两个中，还是指每别的两个都在另一个中，都是如此地“互渗互

寓”。故此，心灵就当然在自己之中，因为尽管它是相对它的知识而被称为在知或被知或可知，相对它由以爱自己的爱而被称为在爱或被知或可爱，它被称为心灵却是就其自身而言的。尽管知识是相对在知或被知说的，却是就其自身而被称为在知或被知的；心灵由以认知自己的知识不可能是它自己所不知道的。尽管爱是相对爱所属的在爱的心灵而言的，却是就其自身而成为爱的，故而它也在己身之内，因为爱也是被爱，它除了用爱即它自己之外不能用别的什么来被爱。所以它们每一个都在自身之中。

但它们每一个也都在另两个之中，因为爱着的心灵正处于爱之中，爱则在爱者的知之中，知则在知着的心灵之中。它们每一个都在另两个之中，因为知己爱己的心灵正在其爱与知中，正在爱己知己的心灵的爱也正在心中及其知中，正在知己爱己的心灵的知也正在心中及其爱中，因为它爱自己在爱，知自己在知。所以，每一对也就在另一个单个的里面，因为知己爱己的心灵与其知一道在爱之中，与其爱一道在知之中，爱与知则一道在爱己知己的心灵之中。它们是怎样“所有在所有之中”的，我们在上面已作显示；只是当心灵爱整全的自己、知整全的自己、知其整全的爱、爱其整全的知时，当这三者就其自身完全时，[才得如此]。故此，这三者以一种神妙的方式彼此不分不离，却仍保持为实体，三者合在一起却又成一实体或是者[存在者]，同时它们又是彼此相对设定的。^{*}

^{*} 由此我们可以看到奥古斯丁实有完整的“互寓相摄”观念，他既坚持了三位格的区分，又坚持了三位格的统一。

第2章

作者接着探讨心灵所有的关于事物的知识，认为它实质上乃是关于事物的真理判断或价值判断，可专称为心词或心言 (Verbum mentis)，乃是在永恒真理之光中得知的物之心象。该词或言被临时定义为 *amata notitia*，“带有爱的知识”。

9. 但当人心知己且爱己时，所知所爱的却非某种不变之物。当他寻视自己之中在发生什么事，并开口表达出他的心思，他就是在以一种方式行动；但当他用一般或特殊的知识术语来定义人心时，就是在做另一件事了。所以，当他告诉我关于他自己的个别的心灵情况时，不管他理解这或那还是不理解这或那，不管他是希望这或那，还是不希望这或那，这时我都是相信它。然而当他说出关于人心的特殊或一般的某种真相时，我则是承认并同意它了。[相信是信念，承认是知识。] 那么显然，一个人可以在自己心里看到的東西，听他说的人只能相信而不能看到；而一个人在真理本身中看到的東西，也是别人能够在真理本身中得见的：这乃是两回事。其中前者是与时俱移的，后者则是与不变的永恒同在的。我们不是凭着肉眼看见许多心灵后，才得到了关于人心的一般或特殊的知识的，而是先得睹了不朽的真理，按着它来尽力规定心灵应该凭着永恒的相成为何种事物，而非规定个别的人的心是何种事物的。

10. 我们也通过身体感觉来吸收物体的形象，将之转运到记忆里去，用它们来编造另一些形象，以思考我们未曾见过的事物，不管是远离真相还是碰巧猜中了都好；但只要我们正确地赞成或否定了这样的形象表现出来的事物，我们就有了这么一种不可避免的确信：我们在自身内作

出的赞成与否的决定，凭的是完全不同的法则，它们是居于我们心灵之上的某个永恒不变的地方的[依相作判断，相则不在尘界]。于是，当我回忆起我曾见过的迦太基的护城墙，并形成了一幅我未见过的亚历山大里亚的护城墙的图景，将我想像中的这些形式中的一些告诉了别人，我就是在做一种合理的爱好。真理的判断由上面猛烈地照耀下来，得到了它自己的专有之律的全然无偏的法则的坚定坚持，即便它多少被一种物体形象的暗云所遮掩，也仍不会被它们搅混。

11. 但我是身处浓雾之中与晴天丽日无缘，还是站立高山之顶，既可瞻望在上的灿烂光华，亦可俯视在下的狂旋雾气，两面都可得见，仍是大有差别。当我听说有人因信仰坚定而饱受他人折磨时，在我心中油然而生的兄弟情谊自何而生呢？倘有人将他指给我看，我立刻就想与他亲近，结识他，与他交好。一有机会我就会走向他，向他攀话，与他交谈，尽我的唇舌表达对他的关心，反过来也希望他问起我；我想要藉着相信他内在的气质来达到与他神交，因为我难以在如此之短的时间里根据周到的观察而判断他值得深交[相信乃信，判断乃知]。故而，我乃是以一种坚贞、弟兄般的爱来爱一个虔诚、勇敢的人的。不过，让我们假设，在我们的交谈中，他坦率地承认了或不小心地泄露了他对上帝有不当的信念，想从上帝那里捞得些物质上的好处，他是为了如此错误的信念而受苦的，不管是为了贪图财富还是为了追求虚荣；马上，那驱使我走向他的爱就缩短了，仿佛从一个不值的人身上反弹并撤了回来；但它仍会固着在我于相信他是那么一个人时由以爱他的形式上。除非我仍爱他，希望他变得像它[形式]，尽管我发现他不像它。但在那人自己那里，什么也没改变；尽管情况可能改变了，他变成了我曾经相信的那样的人。然而在我心里却有一个改变，从我原先对他的估计到我现在对他的看法；依据高处不变的公义，我的同样的爱被转变了，从为他欢享的意图成了指导他的意图。但是不朽而永在的真理的形式本身，根据它我在相信他是义人时为他欢享，根据它我现在教导他学好的，却继续如永恒一般平静地将同样最纯净的不朽理性之光照射在我心灵的视景里，也照射在想

像的暗云之上，这光是我在想起曾见过的这人时自上面感知到的。

或者另举一例；我在心里想起了我曾在迦太基见过的镂花雕纹的屋穹；你看，在这里，一个特定的物体，藉着双眼而引起心灵的注意并被转送到了记忆里的，在想像中制造了一种观察。不过，我用心灵观察的却是别物，根据它我沉醉于欣赏这一艺术品，也根据它在它[这艺术品]令我不悦时走开去。所以，我们就这些事物作出判断，根据的是那一真理形式，我们是用理性心灵的洞见感知到它的。不过，这些事物在场时，我们是用身体感觉接触之，不在场时，我们是回忆起它们固置在记忆中的形象，不然我们就从与它们相似的因素来虚构于我们有用的东西的组合形象，倘我们有意愿或能力的话。但我们之在意识里塑造物体形象或藉着身体来观物是一事；用简朴的理智来把握比例、存在于高于心灵顶峰之处的、如此形状的无以言喻的美的艺术，又完全是另一事。

12. 故此，正是在那尘世之物据之以受造的永恒真理里，我们用心灵之眼得见形式[相]，我们是根据它存在的，是根据它凭着真实正确的理由做事的，不管是我们自身之内的事还是物体之内的事*。凭着这一形式，我们构思事物的真知，这真知乃是我们用内在的言说产生出来的一种言词，它生出来后便不离开我们。我们在对别人说话时，自由地用声音或身体姿势来表达居于内部的词，以借助于一种可感的提醒物来使同一类事物发生在听者的心里，正如它存在于说者心里且不离其心一样。所以，我们用言行对别人行为所表达的赞成或不赞成，没有不是早已在心里用一个词说过了的。没有人是能够自愿地做他没有先在心里作为一个词说过的事的。

13. 这个词，要么孕育于对受造物要么孕育于对创造者的爱中，要么有可变的本性要么有不变的真理；这意味着，它要么是在贪爱中，要么是在仁爱中孕育的。不是说受造物不可被爱，而是说倘若爱与创造者相连，它就再不会是贪爱，而只会是仁爱了。倘若受造物由于它自身的缘

* 指我们自己的道德行为和物体之中的美。

故而被爱，那就只是贪爱了。这时你若使用它，它就不是帮助你，而是在你对它的享受中腐化你了。一个受造物，要么与我们等价，要么低于我们；低于我们的，就应该被用来将我们引向上帝；与我们同等的，应该被享受，但是在上帝里面享受。正如你应该享受你自己，但不是在自身之内而是在造你者之内，对你如爱己一般所爱的邻人也该如此。就让我们在主内享受我们自己和我们的弟兄吧，我们可不要胆敢将自己贬低到自己的水平之下[使用而非在主内享受自己]，我们应在堕落的方向上放慢下来。

这个词[在爱中孕育的]，当想着它时，我们要么是为了犯罪，要么是为了行善而喜欢它，它就是这时生出来的。所以，爱，就像某种中介，将我们的词与生了词的心灵结合起来，而它自己作为第三因素，在一种非物质的拥抱中毫不混淆地与它们连在一起。

14. 不过在意志休歇于知的行为本身中时(这发生在对属灵之物的爱里)，被孕育的词与生出来了的词乃是同一个东西。比如，一个人若是至善地爱公义，他就已经是公义的了，即便他没有机会用身体行为显出义来。但是在对尘世的、物质的事物的爱里，一个词的孕育是一事，诞生又是一事，这就跟动物的孵养一样。在这里，词孕于想而生于得，正如对贪婪来说，仅仅认识钱、爱钱是不够的，除非得到了钱；仅仅知道并爱饮食男女是不够的，除非做到了；仅仅知道并爱荣誉和政治权力是不够的，除非到了手里。不过，事实上，这些东西，即便你得到了，也没有一个能令你满意的；经上说，谁若喝了这水，“还要再渴”(约4:13)；《诗篇》里说，“他所怀的是痛苦，所生的是不义”(诗7:14)。^{*}痛苦或劳累被说成是在事物被孕育时怀上的，仅仅知道或想要是不能令人满意的，所以灵魂因渴望而火热焦烫，直到它得到了它们[所想之物]或者说“生出了”它们；“因为贪欲怀孕时，生出的是罪”(雅1:15)。所

^{*} 和合本“痛苦”为“毒害”，“不义”为“虚假”。

以，主叫道，“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来。”*（太11：28）；在另一处又说，“当那些日子，怀孕的和奶孩子的有祸了！”（太24：19）。当他想用所有善行或罪来指称词的这种生产时，他说，“要凭你嘴里出来的定你为义，也要凭你嘴里出来的定你有罪”**（太12：37）；他希望用“嘴”来指的不是可见的嘴，而是思想和心灵的内在不可见的嘴。

15. 这么一来，询问所有的知识都是一个词呢，还是只是被爱的知识，就是正当的了。我们也认识我们所恨的东西，但我们罕能谈论意识孕育的或生出来的为我们所不喜的东西。并非以任何方式触动我们心灵的东西都是被孕育的，故而其虽为我们所晓，却不可被称为此处所说的词。在一种意义上，我们将“词”之名赋予以其音节占据一定的时间长度的东西，不管它是被大声地说出来的还是只是被想到；在另一种意义上，一切被认识到的东西都可称为词，它被印在意识上面，只要它可以生自于记忆并得到描述，即使我们不喜欢它也好；但在我们现在所用的意义上，所谓“词”乃指为心灵所孕育、为我们所喜欢的东西。我们正是要在这种意义上理解使徒所说的，“若不是被圣灵感动，也没有人能说‘耶稣是主’的”（林前12：3），尽管主本人在说“凡称呼我‘主啊，主啊’的人，不能都进天国”（太7：21）时谈到的那些人是在“词”的另一种意义上说的。

不过，即便我们正当地不喜欢我们所恨的东西，不赞成它们，我们也喜欢并赞同我们对它们的不赞成，这就是一个词了。事实上，我们所不喜的不是对恶的知识，而是恶本身。我能够认识并定义何为“无节制”，这令我愉悦，这就是它的词了。在艺术和手工行业里，当鉴赏家将优点与缺陷判别，就如肯定之与否定、存在之与不存在之异时，缺点就得到了认识，知识就得到了正当的赞同；不过对从业者来说，倘若他缺乏这一优点，落入了这一缺点，那就是他的污点了。定义“不节制”并讲出它的词，这是属于道德艺术的；但[一个人在行为上]不节制，却是属于该

* 奥古斯丁在此以“重担”喻“怀孕”。

** 和合本“你嘴里出来的”为“你的话”。

[道德] 艺术谴责的东西。与此相似，认识并定义何为“语病”属于语法的艺术；但犯语法病，却是语法的艺术所要批评的。所以，我们现在希望辨识并提出的那种词，乃是“带有爱的知识”。所以，当心灵认识并爱它自己时，它的词就是被带着爱地与它本身相结合的。既然它爱知识并且知道爱，词就在爱之中，爱就在词之中，二者就都在爱者与说者之中了。

16. 但是一切正面性质的知识都像它所认知的事物。还有一种负面的知识，是我们在发现错误时表达出来的，找到有缺陷的错误，也就是在呼唤与之对立的品质，在某种意义上，也就是在赞成了。所以，意识具有某种已知的正面性质的相似物，无论是在它喜悦它[正面性质]还是为没有它而不悦时都是如此。这样，就我们认识上帝而言，我们像似上帝，但永远也没有像到同等的地步，既然我们永不能像他自己那样知道他。当我们藉着身体感觉认知物体，它们的某种相似物在我们意识里发生，这就是它们印在记忆里的形象。当我们想着它们时，物体本身当然不在我们的意识里，有的只是它们的相似物，故此，倘若我们该在这些东西上面作判断时却在那些东西上作了，就是在犯错误；错误就是将一物当作了另一物。不过，我们意识里的物体形象，就它处于一种更佳的本性即像意识这样的生命实体中来说，要比物体实在本身优越。同理，当我们认识上帝，我们实际上就被造得比在认识他之前的我们自己要好了，尤其是当我们喜欢这一知识并恰当地爱它，它变成了一个词，变成了上帝的一种相似物之时；不过它仍是逊于上帝的，因为它是一种较低级的本性，须知我们的意识乃是受造物，而上帝是创造主。

由此可知，心灵认知并赞同它自己时，说这一知识是它的词，是指它[词]正好与它[心灵自身]相匹，与它平等、同一，既然它既非像物体*这样的较低级事物的知识，亦非像上帝这样的较高级事物的知识。任何知识都有所知之物的相似物，即知识所关之物的相似物，[但在这里]，认知

* 或译“身体”。

的心灵由以被认知的这一知识乃是一完美、同等的相似物。它既是形象又是词，道理就在于，当它因认知它[心灵]而被造得与它[心灵]同等时，它是从心灵那里表达出来的；受生者同等于产生者。

第3章

作者试图解释为何爱不该被称为词或形象，也不该像知识那样被说成是受生的或被孕育的；这个问题是与圣灵有关的，因作者用爱来类比圣灵。读者自己可以对作者提出的答案作出判断。

17. 那么，爱又如何呢？爱不是形象，不是词，不是受生的吗？为何心灵知己时产生知识，爱己时却不产生爱？倘若“它是它的自我观念的原因”道理就在于它是可知的，那么“它是它的自爱的原因”道理也就同等地在于它是可爱的了。所以为何它[心灵]不曾一并地生出二者，就很难解释了。在关于至上三位一体、人照着其形象被造的上帝全能创造主的事上，同样的问题常常困扰着人们；上帝的真理用人间语言*邀请人们信[它]，他们则疑惑为何圣灵不可相信成或理解成是父所生的，从而也被称为子。

我们现在要做的，乃是考察人心中的这个问题；这里，我们自己的本性可以更熟练地回答我们的问题；所以，在长久地将心灵的视线盯在较低级的形象之后，我们可以将它从受光照的受造物那里转移到不变的、发光的光身上了。这预设了，真理本身已令我们确信圣灵是仁爱，正如没有一个基督徒怀疑圣子是上帝之言。那么，就让我们转到受造形象即理性心灵那里，更为彻底地就此事而考察它、探问它。在时间的维度里，存在着关于一些以前不曾有的事物的知识，以前不曾被爱的事物的爱。

* 指《圣经》。

所以这一考察将更为鲜明地向我们揭示我们要说的，因为用在时间维度中伸展的言语来解释在时间维度中被领会的东西要容易得多〔相对以时间言语言说永恒之物来说〕。

18. 首先得要承认，有些东西本是可知的但还未被认识到，这是可能发生的事。本不可知的东西却被认识到了，却是不可能发生的事。显然，我们必须认识到，我们所知的无论什么东西，都在我们心里〔与我们一起〕共同产生了它自身的知识；因为知识是发自二者，发自知者与被知者的。于是，心灵知己时，乃是其知的独源，因为它自己既是被知者又是知者。它甚至在知己前便已于己而言是可知的，但它的自我知识在它不知己时还未在它里面。既然它所知的自己不逊于它本来之所是，它的知识也不存在上异于它自己，那么，它得知自己时，就产生了一种完全与它自己相匹的自我知识，这不仅是因为它在做认知这一行为，而且是因为正被知的乃是它自己，这我们在上面已说过了。

那么对爱又该说什么呢？如何解释即使心灵爱自己，也不能说心灵产生了它的自爱呢？它在爱自己之前当然对它自己是可爱的，既然它能够爱它自己；正如它在知己之前对自己是可知的，既然它能够知它自己。说到底，倘若它不是对自己可知的，它就永不会得知自己了；倘若它不是对自己可爱的，它也就永不会爱自己了。那么，为何不可说它通过爱自己产生了它的爱，正如它通过知自己产生了它的知？也许我们清楚的只是，这是爱之源泉，它就是从这里流淌出来的。因为显然它是从在爱己之前便已可爱的心灵那里流淌出来的，后者就是心灵得以爱己的自爱的源泉了。

但是，说“爱生于心灵正如心灵之自知生于知己的心灵”乃是不正确的，理由就在于，知识是一种找出所谓被产生或弄明白了的东西的行为，在得到结论之前常先有好打听之心。好打听是一种“找出来”的欲望，“找出来”则等于“弄明白”。不过弄明白了的东西被说成“产生出来了”，这使得它们与子孙后代相似。这除了是在知识当中，还能在哪儿发生呢？它们就正是从那里被产生出来，成了形的。即便我们通过打听找到的东

西早已存在了，它们的知识却还未存在，正是这[知识]我们认为是生出来了的子孙后代。在好打听中表现出来的欲望发自好打听者，它[欲望]多少总是空荡荡地晃来晃去、不在一处安静下来，直到找到了所寻找的东西，并与好打听者结偶。这一欲望，即好打听，看来还不是使被知者被爱的爱（它还在忙于被知），不过和后者是属于同一类的。它已经可以被称为意志了，因为每一个打听的人都想找出，而如果被打听的东西属于知识，则打听者都是想知道的了。倘若他急切地、充满激情地想要知道，人们就说他“好求知”（Studious），这个词常被用来指追求、求取各门学问的人。所以，心灵的分娩以一种欲望为先导，它促使我们探问并找出我们所想知道的为何，结果就是产生了知识这个后代；所以，使知识被孕育、受生出来的这一欲望本身是不能够被称为后代的。使人们张大嘴想打听清楚某物的这一欲望，在它持有、拥有可接受的后代即知识时就变成了对该物的爱，并将后代与其产生者[即知识与心灵]结合起来。于是你就有了某种三一形象，心灵自身及其知识，即它的后代和它关于自己的词，还有作为第三因素的爱，而“这三也就是一”（约壹5：8），*乃是一个实体。只要心灵恰如其分地知己，后代就不逊于心灵，只要心灵恰如其分地像知己那样爱己，爱也就不逊于心灵了。**”

* 和合本为“这三样也都归于一”。

** 指心、知、爱三者同等，又归于一个实体。

第 10 卷

心理的：心智形象，第二草案

第1章

作者采用了他刚才显示为何爱不能被称作“好打听”或 *appetitus inveniendi* 的产物和形象时所用过的观念，现在又名之为 *amor studentium*，好求知者所具有的那种爱。他问，这种爱怎能与你不能爱你所不知的这一规则相谐调。他说，这种爱不是对未知者的爱，而是对激发了探寻的已知之物的爱，这要么是爱知识本身；要么是爱某一般的知识对象，它使得人更详细地探究下去；要么是爱某一普遍的真理或价值，它促使人去证实它的个别的应用。

1. 我们须继续清除掉一些疙瘩，从我们关于事情的草图中擦去粗糙不平之处。首先得记得，绝对没有人能爱十分不知之物，我们须仔细考察好求知者所具有的是哪种爱，这里指那些还不知道某门学科但仍想知的人。甚至在那些我们不常用好求知来谈论的事上，爱也通常是由听而来的；精神听人说某人漂亮，就被激起了，跑去欣赏之，因为它有关于身体的美的一般知识，也看过许多个例，也有内在的东西[相]来判断、赞赏它所外求之物。这件事发生时，激发起了爱的东西不是全然不知的，因为它所是的这种东西已这样地被知道了。我们爱一个未见过面的好人时，我们爱他是出于对美德的认识，美德是我们在真理本身中认识的。

至于各门学问，我们的学习兴趣常由那些评论并推广它们的权威激发起；然而除非至少有任一学科的多少轻微的观念印在我们的意识里，我们是极不可能被学习它的热情所点燃的。比如，一个人若不是先就知道修辞术是说话的艺术，怎会不辞劳苦地要学它呢？有时我们惊异于听到的或经验到的这些学科的效果，这使我们热衷于想方设法亲自达到同样的效果。

假设某个不知写作为何物的人，有人告诉他，这门学科可使你用手不出声地讲出话来并送给极远处别的人，而这个收到的人也可凭此学科用他的眼睛而不是耳朵知道这些话；真的，当他渴望知道自己怎么能做到这点时，他的热情就被他所听到的效果激发起来了。这就是学习者的热情和勤奋好学被激发起的方式。你绝对蒙昧无知的东西，你是无论如何都不能爱的。

2. 假设有人听到一个不认识的符号，比如他不知其意的某个词的声音；他想知道它是什么，即那声音固定地用来提醒我们的东西；比如他听到有人说“metheglin”，但不知道它是什么，就问了他。他必定已经知道它是一个符号，即它意指某个东西，而不仅仅是一个杂音；要只是一个杂音的话，他早就已认识这一个三音节音了，经由听觉它的连贯形式也早已印在他意识里了。既然他已经知道它所有的字母、重音和数量，若不是他同时认识到它是一个符号，且为想知道它是何物的符号的欲望所推动，他怎么会为了认识得更好而问得更多呢？未被充分认识的东西被认识得越多，理智就越想知道剩下的东西；如果它只知道有一个口头的声音像这样，不知道它是某物的符号，它既已凭感官如其所是地感知了一个感觉对象，就不会再接着找别的什么了。但当它认识到这不只是一个口头声音而且是一个符号时，它就想知道得彻底；而符号除非被知道了它是何物的符号，是算不上被彻底知道了的。

那么如果一个人急切地、热烈地、持之不懈地寻求知道这个，还能说他没有爱吗？在这个例子里，他爱的是什么呢？十分肯定的是，无物可被爱，除非已被知。另一方面，他不爱他已用心听到的这三个音节——若他所爱的乃是他知道它们指的是某物（这一事实），则这显然不是我们所考虑的，因为这不是他想知道的东西。我们探寻的对象是，说他爱他勤于去知的东西，这是什么意思。显然他还不认识它，因此我们疑惑为何他爱它，因为我们肯定地知道事物若非已被知是不能被爱的。所以，他爱的是什么呢？他必定是凭着对事物本身的洞察，认识到并看到包括了一切符号知识的学科有多美，以及人类社会成员之间交流感知

的技艺多么有用，否则，若他们不能通过彼此说话来交换思想，则对个人来说，人类集合体只会比独居更糟。那么，这就是灵魂识别、认识并热爱的可爱且有用的形式了，任何好求知他所不知的词的意义的人都是在尽力地想要在自身之中完善它；因为在真理之光中观察到它是一事，一个人想要自主地拥有它又是一事。

一个人在真理之光中观察到的东西是，理解并说讲一切人的一切语言，从而不把任何人当作外国人来听、也不被任何人听成外国人，会是一件多么伟大、多么好的事情。这样的知识的可爱性现在思想中被知觉到了，这样地被认识的东西也被爱了。这又反过来得到深思，从而引发学习者的求知欲，使他们在工作中为之兴奋为之饥渴，致力于获得一种能力，可在实际的应用中拥有他们在理性中对之已有先知（Prior knowledge）的东西；一个人越是希望凭着这样的能力前进，他对它的爱也就越炽热。如果你对精通一门学科的能力不感到绝望，你就会把更多的感情投入到学习它之中。但是，如果你根本没有希望获得一个东西，你对它的爱就会凉淡，或者根本就不会爱，即便你意识到它有多美。

既然实践中每个人都对知晓一切语言不抱希望，你便会最热衷于只知晓你自己的语言。你当然可能觉得你还远未精通到完善的地步；但肯定没有人对这种知识如此完全地冷漠，以致当他听到一个不知道的词，不想知道它是什么，也不问他能否知道并找出来。当他问，他当然就是热心于找出来，他看似在爱某个不知之物，实际上并非如此。存在着与他的意识保持接触的、他知道并思考的那个形式，在它之中显现出心灵彼此之间息息相通之可爱（这是通过倾听和交换已知的口头声音而达到的）；它激起了人的某种好奇，他实际上是在问某个他不知道的东西，但同时又是在观察并爱一个他知道的某物所属的形式。

所以，如果有人问metheglin是什么（这是我举的例子），你回答说“这与你有什么关系？”他无疑会回答说，“我可能听人用过这个词但不理解；要不在哪儿读到过它但不知作者指什么。”我问你，会有人这么说以结束谈话吗：“别费心理解你听到的了；别费心去知道你读过的东西的意义

了”？几乎任何有理性的灵魂都明白，在通过发出有意义的声音来使人们知道彼此的想法的技艺里有一种美；由于这美被认识，又因被认识而被爱，这个未被知的词就被好奇地问到了。所以当他听说并最终认识到 metheglin 即古代叫做发酵液的东西（但这个词现已废弃不用了），他可能会认为他还须认识它以阅读古典著作。但若他认为这是在浪费呢，他可能就认为不值得劳神费力记住这个词了，因为很难说它属于他全身心地认识并深思的那门学科。

3. 所以我们看到，一个好求知的精神的所有的爱，即一个希望知道他所不知之物的人的爱，不是对他毫无所知之物的爱，而是对他所知的某物的爱，在此基础上他想知道他不知道的东西。即便他是如此地好奇，以致莫名其妙地单是对认知未知之物的爱就让他着了迷，这样一个好奇的人须得和好求知的人区别开来；然而他也不能算爱不知之物的人。实际上说他恨不知之物更真切，因为他喜欢没什么是不知道的，他要一切都知道。若有人把问题弄得复杂些，对我们说，正如你不可能爱你不知的东西，你也不可能恨你不知的东西，我们也不否认这点，但只指出“他爱知道不知的（或未知的）”并不等于说“他爱不知的（或未知的）”，一个人可以爱知道他所不知的，但爱他所不知的则是不可能的。“知”（To know）放在第一个句子里并不是没有根据的，因为爱知道其所不知之物的人，爱的不是其所不知之物，而是实在的知（Knowing）。除非他已知道这是什么，他是不能确信地说他知某物或不知某物的。不仅真实地说“我知”的人必定知道何为知（Knowing）；确信地、真实地说“我不知”并知道他在说真话的人也显然知道何为知，因为他把一个不知的人和一个在诚实地看着自己说“我不知”时确实知的人区分了开来。他知道他所说为真；如果他不知道什么是知（Knowing），怎能知道这一点呢？

4. 所以没有什么好求知或好奇的人爱不知之物的，甚至在他表现出对认识他蒙昧无知之物的贪婪欲望时亦如此。或者，他对他所喜欢的和渴望认识的东西已有了一种一般的知识（这东西是在一个或一些他仍不知道、但也许已引起他注意的个别知识中的），从而他在意识中虚构一些想

像的形式，后者将激发他去爱这样的个别知识。（除了只能从他已知的东西当中去虚构这么一个形式外，他还能从哪里去虚构呢？倘若他发现别人向他推荐的东西完全不同于他已在意识中构造并在其思想中已很是了解的东西，他也许就不会再爱它了：倘若他还爱它，他就会从得知它的那一刻起开始爱它。几分钟以前他爱的还是另一个东西，这东西是他的意识习惯了构造并展示的。然而，倘若他发现，别人极力向他推荐的东西跟他所想像的形式极为相似，他就能真切地对这东西说，“我早已爱你了”，我们可以说，即使在那时，他也不是在爱某个不认识的东西，因为他已在那相似物之中认识它了。）或者，我们在持存理性的形式中看到某物，然后当我们听到那些经验过这一个别知识的人的赞扬时，相信并爱它*在形成某一尘世之物中的某一表现。或者，我们爱某已知之物，由于它而寻找某未知之物，根本不是对此未知之物的爱而是对已知之物的爱支持着我们，因为我们知道，我们应认识我们正在寻找的这一未知之物是与它有关联的，这我在上面举不知之词的例子时已说过了。或者，每个人都爱知（Knowing），这知对任何愿意知晓未知之物的人都不能是不知的。这些就是为什么那些想认识他们不知之物的人们似乎在爱未知之物的原因。因为他们强烈的探求欲望，他们不能说没有爱。但若你仔细地看看我已举例阐明之事，便会说事实上相反，根本没有什么未知便已被爱的。但我举的例子都是关于人们想认识异于他们自己的东西的，所以须看看如果心灵想要认识它自己，是否不会出现新的事项。

* 指相或形式。

第2章

心灵提出的认识它自己的问题要困难得多，因为正如作者长篇累牍地证明的，心灵不能不认识它自己，既然它直接地向自己呈现。那么，著名的德尔斐神谕“认识你自己”是什么意思？这一谕令的有效性被看成自明的，被解释成心灵应该思想它自己，心灵可说已然遗忘了它自己，由于关注迷恋物质事物而与自己分离了，这些物质的东西它已吸收到记忆和想像之中，从而把自己和这些东西混淆起来。作者清楚地指出，这一心神分散和混淆是背离上帝，或起初因罪而自正当的造物秩序堕落的后果之一。

5. 那么，当心灵热切地寻求认识它自己而又仍不为自己所知，说它在爱，又是指什么呢？这里，心灵是在寻求认识它自己，并因这求知欲而如火炽烈。所以它正在爱。但它正在爱什么？若是它自己，又怎能？因为它还不知道它自己，也没有谁能爱他不知的东西。是它听到了别人对它的美的赞扬，就像我们常听人说不在场的人那样吗？这样也许它不是爱自己，而是爱某个它已就自己而想像出来的东西，还或许十分不同于它真实的样子。也可能心灵想像成的自己还真像它自己，所以在它认识自己之前，当它爱这一形象时，它便是在爱它自己，因为它看着的正是像它自己的东西；在这里，它识别的心灵，从它们那里它形成了一个自己的形象，因此它便已一般地为自己所晓。既然它知道别的心灵，既然没有什么是比它自己更向它呈现的，为什么它不认识自己呢？如果它像肉眼那样对别的肉眼比对自己看得更清，它就应该停止看自己，因为它会永远找不到自己；眼睛除了在镜子里是永远看不到自己的，但不要以为在对非物体之物的凝思里也会有相似的设备，使得心灵可以像照

镜子一般认识自己。

也许，它在永恒真理之标准中看到认识自己有多美，并且爱它所见之物，并且努力要在自身中实现它，因为尽管它不认识自己，却知道认识自己有多么好？但这显得奇怪：还不认识自己，却已知道认识自己有多美。也许心灵看到了某一优异的目标，即它自己的安全与幸福，通过在它迈往遥远国度的旅途上还未离它而去的某一模糊记忆看到了这目标，并且相信，它只有通过认识自己才能达到这目标。这样，当它爱这一目标，它就寻求关于自己的知识，并正是根据它爱的已知之物去寻求未知的。但是，为什么在这里它对幸福的记忆仍然保留着而对自己的记忆却荡然无存，以致它知道要达到的目标却不知道要达到这目标的自己？也许，当它爱知道自己时，它知的并不是它还不知的它自己，而正是在知 (Knowing)；它发现这是一粒待嚼的苦丸，即它把它自己从它的知识中遗漏了，而它本希望凭这知识掌握万事万物？它知道什么是在知 (Knowing)，当它爱它所知的这在知 (Knowing) 时，它亦渴望知道自己。

但在这例子里，若它不知道自己，它又从哪里知道它的在知 (Knowing) 呢？是啊，它知道它知道别的东西，却不知道它自己；这样它也知道什么是在知 (Knowing)。这样一来，一个不知道自己的心灵怎能知道自己正在知某个别的东西呢？并不是它认识到另有一心在知，而是它自己在知。所以它知道自己。当它寻求知道自己，它已知道自己在寻求。所以它已知道自己。于是可得一结论说，它不能不知道自己，因为正是凭着“知道自己还不知道”这样的一个行为，它知道自己。* 如果它不知道自己不知道，它就不会寻求它自己了。因为当它寻求知道自己时，它知道自己正在寻求而且 [它还] 不知道 [它自己]。

6. 这样我们要说什么呢？心灵部分地知道自己部分地不知道自己？

* 这里“知道”和“认识”英文中均为“know”。动名词knowing一般译为“知”并在其后括号注明。本章后面的“思想”、“想到”、“思考”英文为think about，为心灵有意识地把自己当作对象加以思考，从而与“know”不同。

但是说它的整体不知道它所知道的东西是荒谬的：我不是说“它知道全部”，而是说“无论它知道什么，都是它的整体在知道”。所以当它知道一点自己（后者是只有它的整体才能知的），它就知道它整个的自我。因它知道自己在知某物，且惟有它的整体能知某物；所以它知道它的整体。另，什么是比它活着更为心灵所知的？它不能既是心灵又不活着，尤其是因为它还是有理智的；甚至动物的灵魂也活着，尽管它们不是有理智的。所以正如整个心灵存在一样，整个心灵也同样活着。但它知道它活着；因此它知道它的整个自我。最后，当心灵寻求知道自己，它已经知道它是心灵；否则它不会知道它是否是在寻求自己，也许还是在错误地寻求别的东西呢。情况还可能是，它不是心灵自己，所以当它寻求认识心灵时，就会不是在寻求自己。所以，既然正在寻求何为心灵的心灵知道它是在寻求自己，结论便是它知道自己是心灵。相应地，若它懂得它是心灵且它全体是心灵，它也就知道整体的自己了。

即使这样，也还是让我们假设一下它不知道它是心灵吧；它在寻找自己时，所知的是它正在寻找自己。这样它就有可能在蒙昧无知中把一个东西当作另一个东西错找了；若它不想找错，无疑它就须知道在找什么。但如果它知道在找什么，它是在找它自己，那么它当然就知道自己了。若如此，为何还要继续寻找？如果它知道部分的自己并继续寻找部分的自己，则它就不是在寻找自己而是在寻找它的部分了：因为当我们说“它自己”，指的是“它自己的整体”。相应地，正如它知道它的整体的自我还未被它自己找到，它必须知道整体有多大。所以它必定是在寻找仍在遗失之物，正如我们习惯于寻找滑出于我们心灵的某物，让它回到心里来一样；某种东西还未完全滑出于心灵，因为当它回来时，可被认出正是我们在寻找的。但心灵怎能回到心灵，仿佛心灵能够不在心灵中似的？结果就是，如果它不是在寻找它的整个自己（因为它已发现了部分的自己），那也至少是它的整体在寻找它自己。在那里，整体的它对它自己是可达致的，所以没有什么仍是需寻找的，因为正被寻找的东西都在遗失，而做寻找工作的则未。所以当整个心灵在做寻找它自己的工作时，

它没有什么东西是遗失的。如果做寻找工作的不是整体的它，而是已被找到了的部分在找仍未被找到的部分，则心灵就不是在寻找自己，因为没有部分在找它自己。已被找到的部分不是在找它自己；仍未被找到的部分也不是在找它自己，因为它正被已被发现了的部分寻找。所以结论便是，既然既非整个心灵在寻找自己，亦非它的任何部分在找自己，心灵便并非在找自己了。

7. 那么，为何心灵得到谕令要认识自己？我相信这意味着，它应思考自己并按其本性生活，即它应指望按其本性而被安置，在它应服从的他〔上帝〕之下，在它应控制的一切东西之上；在它应被他统治的他之下，在它应统治的万物之上。事实上，它做的许多事情都显示出，它已把它的欲望扭曲到歧路上去了，仿佛它已忘了自己。例如，它在那更优异的本性即上帝里面看到一定的内在的美；但它不按它应该做的那样去静静地驻留并欢享这些美，反倒想称诸己有；不是凭他的恩典来像他一样，倒是想凭它自己的力量成为他之所是。因此它背离了他，向下滑啊滑啊，越来越贫瘠，而它还想像越来越丰富呢；当它远离了惟一能满足它的他之后，便既不能在自己那里也不能在任何别的东西那里找到满足。在它的贫乏与不幸里，它变得极度地专心于自己的行为 and 得自行为的骚乱的快乐；一心贪求从外在于己的事物中获得各类知识，它爱的这些东西它已一般地知道一些，并且感觉到除非它费大力持守它们，它们是很容易失去的。这样，它就失去了无忧无虑意义上的安全，以为想自己越少，自己就越安全，不会失去。

某人不知道自己是一事，不思想自己是另一事——毕竟，当一个精通数门学科的人正在想着医术而未想着他也懂行的语法时，我们不能因他未想着语法便说他不知道语法；所以不知道自己是一事，不想着自己又是一事。这就是爱的力量：当心灵带着爱意长久地思想着事物并因关怀之胶而与它们粘在一起，若它随后想起它自己，它甚至会把它和自己拉在一起。它通过肉体的感觉迷恋上的外在于它自己的、通过一种长期的相熟而与之相关的这些东西都是物体。但它不能够把这些物体本身

带入到它自己的深处，即它的非物体本质中去；所以它就卷起它们的形象抓到自己那里，这些形象是在它自身之中造的，出自它自己。因为它在形成它们时赋予了它们它自己实体的某个东西；但它亦保留了某个东西，以之它可自由地对这些形象的特殊的产生作出判断；这是更真实的心灵，即不能受判断的理性理智。因我们观察到，我们甚至与动物一起都享有那些别的灵魂部分，这在身体的相似性上可以看出来。

第3章

作者评论了人们在考虑心灵的本性时犯的许多错误，它们都不同程度地是属物质论的；作者认为，这是由于心灵倾向于把它自己和它通过感觉感知到的事物的形象混淆起来。作者论证，心灵思考自己的正确方法，不是跑到自身之外去寻找别的、它可能由之构成的东西，而是把它自己与它的形象区分开来；寻找过程应该是，区分它假设的它可能是的但未确定的存在物（例如火、脑、元素之和谐等），和它知道即它之所是的东西；它知道它存在、它生存、它理解、它意欲、判断、记忆等等。它不是知道而只是猜测它由物质原料制成。于是作者总结说，它不由任何物质原料造成，而是一个活着的、理解着的、意愿着的、存在着的实体。

8. 但当心灵凭着过分的爱，把自己与这些形象掺和起来，甚至进而认为它自己即同类的某物时，它就犯错了。它以某一方式与之一致，不是通过是它们之所是，而是通过认为它是——当然不是认为它自己是一个形象，而是认为它自己是形象的原本。它自然能够作出判断，把它留在自身之外的物体和它携到自身之内的物体的形象区分开来，但也有例外，如在睡着了了的、疯狂了的或迷狂的人那里，这些形象之被复制，就好像是在外面感觉到的，而不是在心内想到的。简而言之，当心灵这样地想自己时，它认为自己是一个物体。

9. 因为它完全地意识到它对身体的控制，于是就有些人开始寻找起在身体中有着最高价值的某一部分来，并想像这就是心灵，或整个的灵魂。于是有些人认为它是血，有些人认为是脑，还有人认为是心脏——不是《圣经》意义上的“心”，如我要全心全意向主你坦承（诗9：2）和你

要尽心爱主你的上帝(申6:5);《圣经》这里这个词是用得不当的,从物体转用到灵魂去了。不,他们指的就是尸体爆裂时可以看到的那个身体器官。另外有些人认为它由所谓的“原子”(一种小而不可见的粒子)聚合而成,它们碰到一起并凑合起来。有些人说它的实体是气,有些人说是火。另一些人说根本不是实体,因为他们所能设想的惟一的实体就是物体,他们也找不到证据表明心灵是物体。他们就转而假设它是身体的组织,或把肉体结合起来的、原始因素的结构。所有这些当然都把它想成有死的,因为不管它是物体还是物体的某种排列,它都不能不死地继续存在。

然而还有别的人发现心灵的实体是生命,一点也不是物体,他们看到激发并激活每个活着的身体的正是生命。这些人尽他们每人之所能地试图证明心灵不朽,因为生命不能够缺乏生命。他们之中有些人说,灵魂是天才晓得的第五种物体,这东西是他们加在我们都知道的世界四大元素之后的;但这里不是对此详加讨论的地方。因为要么指我们用物体指的东西,即其局部空间小于整体的某物,这样就可把他们算到那些设想心灵是物体的人里面;要么若他们把一切实体,至少是可变的实体,都称作物体,同时又知道不是每一可变的实体都三维式地包含在局部空间里面,那么对他们就无须花费口舌之劳了。

10. 看了所有这些意见,任何知道心灵本性上既是实体又非物体,即它较小的部分不占较小的空间、较大的部分不占较大的空间的人,都该同时认识到,那些认为它是物体的人之所以错了,不是因为心灵是他们的知识达不到的,而是因为他们把这些东西加到它上面去了,没有它们他们就不能思考任何本质;如果你告诉他们去思考某物而不用形象的物体,他们就认为它什么也不是。所以心灵无须像达不到自己那样去寻找自己。毕竟,有什么是像对心灵呈现的一样对知识呈现,有什么是像心灵自身一样对心灵呈现的呢?

让我们追溯*inventio*(找到)的词源;它肯定指,*invenire*(找到)只是*venire in*(遇到)了你正在寻找的东西。这样,为什么那些似乎自动跑到心里来的东西通常不被说成*inventa*(被找到),尽管确可说成被知道,原

因就在于我们并非在一场搜索里逼近它们以**venire in**（遇见）它们，即**in-venire**（找到）它们。正是心灵寻找那些被眼睛或别的身体感官寻找的东西（因为指引肉体感官的是心灵）；当感觉遇到了被寻找之物，也正是心灵发现了它。同样，当心灵遇见它不得不亲身去知、不通过身体感觉媒介去知的别的东西时，它发现它们要么在一更高的实体里，即在上帝里面，要么在灵魂的别的一部分里面，比如它对物体形象作判断时就是如此，它发现它们在里面，被物体印在灵魂上。

11. 这样，在考虑心灵是怎样寻找自己并找到自己时，我们面临着一个奇怪的问题：它走到哪里去寻找，它去到哪里以遇见自己呢？毕竟，有什么可像心灵那样在心灵之中呢？但它也在它带着爱意思想的东西里面，它已习惯了爱可感之物，即物体的东西；所以它不能够在自身之中而无它们的形象。于是就冒出了它的可耻的错误，就是它不能在它凭感官知觉到的东西的形象中“出淤泥而不染”，把自己区别开来，只看到自己一个；它们都被爱之胶惊人地粘牢在一起。这便是它的不洁：当它试图只想它自己时，它把自己设想为别的东西，没有它们它便不能思想自己。所以当它受到劝诫认识自己，它不应仿佛它已被从自身拉走那样地开始寻找自己，而应拿掉它加到自身上的东西。因为它更内在，不仅比那些明显在外的感觉之物内在，而且比它们印在一部分灵魂中的形象内在，这部分灵魂动物也有，虽然动物缺乏心灵才有的理智。心灵处于内在层次时，以一种途径走出了自身，即消灭掉它对这些形象的爱，这些形象宛如它的诸多兴趣的踪迹。这些踪迹是在这些外物为感官所感知时印在记忆里的，所以即使这些事物本身不在场，它们的形象也可以被想起来。让心灵识别它自己，不像仿佛它不在场似地那样寻找自己，而要把它意志的兴趣转向自己（这兴趣曾使它迷失漂游于别物之中），并想着自己。这样它就会看到，从没有一个时间它不爱自己、不认识自己的。它做错的事是把自己和别物混合起来，以这种或那种方式爱之如己，聚合在一起；作为后果，通过在自身之中把不同之物组合为一，它渐渐认为这些确实与之殊异的东西是与己为一的。

12. 不要让心灵仿佛不在场似地寻找自己，而要努力告诉它自己是在场的。不要仿佛不知道自己似地试图得知自己，而要把自己从它所知道的别的东西中识别出来。假如它不知道何为“知道”何为“你自己”，它怎么执行它听到的“**知道你自己**”^{*}的谕令？若它两者都知道，则它知道自己。你看，心灵被告知“**知道你自己**”，其方式与它可能被告知“知道小天使和六翼天使”不同；对于作为不在场的存在者的他们，我们相信他们就是《圣经》所说的某些天界力量。也不像被告知“知道那个人的意志”那样，这是我们的感知觉达不到的，甚至我们的理智也达不到，除非它给予了我们一定的身体符号，在这里我们也必定是相信而非理智地意识到它是什么。也跟被告知“看你的脸”不一样，被告知的人只有看镜子才可以做到这一点；甚至我们的脸也是我们自己的视觉看不到的，因为它并不在我们的视觉可达之处。但当心灵被告知“**知道你自己**”时，就在它懂得何为“你自己”的那一刻知道了它自己，也正是由于这个原因它是对自己呈现着的。如果它不懂得〔谕令〕所说的，它自然就不会执行了。所以，正是在自动执行谕令所命之事的那一刻它懂得了谕令。

13. 所以，当它听到谕令知道自己时，让它避免把任何别的东西与它的自我知识掺在一起。它肯定地知道谕令是给它自己的，给存在、生活并理解的它的自我的。但一具尸体也存在，一头野兽也生活；尽管两者皆无理解力。心灵知道它存在并且生活，正如理智存在和生活。所以当它认为它是气，它便认为它理解气，它知道它理解它自己；它并不是知而只是想它是气。让它消除掉它所认为的它所是的东西，记住它所知道的它所是的东西，这样就可得到即使是曾认为心灵乃这种或那种物体的人也毫不怀疑的东西。毕竟，不是每个心灵都设想它是气；有些心灵曾提出过它是火，另一些说是脑，又有的说是这个物体，又有的说是那个物体，这些我在上面都讲过了。但所有这些心灵都曾知道它们理解、存在、生活；当然它们也曾把理解力与所理解之物联系起来，把存在与生

* 亦可译为“认识你自己”。

活与它们自己联系起来。它们没有一个曾怀疑过，不生活的东西是不能理解的，不存在的东西是不能生活的。结果就是，凡是有理解力的都存在且生活，不像尸体那样存在但无理解力，而是有它自己的适当的和更胜一筹的存在方式。

它们还知道它们意愿^{*}，同样知道不存在不生活的是不能做到这一点的，他们还把这一意愿与它们用此意愿意欲的东西联结起来。它们还知道它们记忆，同时也知道除非存在着且生活着，没有谁会记忆。我们也把记忆与我们凭记忆而记得的东西挂上钩。这三者之中的两者，记忆和理解力，包含了对许多东西的意识和知识；意志即我们享受它们或使用它们。我们享受所知之物，当意志为物自身的缘故而愉悦，在其中得安宁时，便是在享受；若以一物为手段达到另一物，则是在使用。^{**}使人生变得邪恶应受严责的不是别的，正是使用不当和享受不当；但这里不是讨论的地方。

14. 现在我们是考虑心灵的本性；故让我们把对通过感官认识的外物的思考放到一边去，只注意我们已提过的所有心灵对自己都确定地知道的东西。生活、记忆、理解、意愿、思考、认识、判断的力量是不是来自气或火或血或脑或原子或四大元素之外的天晓得第五大元素；我们的肉体的结构或组织是不是能产生这些东西；对这些问题人们都曾经犹豫，一些人试图建立起一个答案，另一些人则有另一个答案。然而，肯定没有人怀疑他生活、记忆、理解、意愿、思想、认识和判断。至少，如果他怀疑，他就生活着；如果他怀疑，他就记得他为何正在怀疑；如果他怀疑，他就懂得他正怀疑；如果他怀疑，他就有意志要确定；如果他怀疑，他就思想；如果他怀疑，他就知道他还不知道；如果他怀疑，他就判断自己不应匆忙地同意。你可以对任何别的东西加以怀疑，但对这些你却不应有怀疑；如果它们是不确定的，你就不能怀疑任何东西。

* will，该词依语境将分别译为意志、意愿、意欲等。

** “使用”和“享受”的区别在奥古斯丁思想体系中是非常重要的。

15. 那些认为心灵是物体或物体的排列或组织的人，可能喜欢把这些东西看作“物主中的存在”*（Being in a subject），从而实体可以是他们所想的心灵之所是的气或火或任何别的物体，然而理解力却可作为一个性质在这一物体中，所以这一物体会成为物主，理解力则是在这个物主之中的；就是说，他们认为那乃是一个物体的心灵，正是物主，而理解力或任何那些我们已提及的、即我们可确知的东西，则是在这个物主之中的。那些否认心灵是物体但说它是物体的结构或组织的人，观点也会与此相似。他们之间的差异是，前者说心灵本身是实体，理解力在它之中正如在物主之中；而后者则说心灵本身便在物主之中，即物体之中，心灵便是这物体的结构或组织。其后果肯定是，他们必定认为理解力是在同一物主即物体之中的。

16. 但他们都没有注意到的是，心灵即使还在寻找自己的时候便已认识它自己了，这我们在上面已显示过。一个东西其实体若未被知，则这东西断不能说已被认知，这么说是适当的。所以，当心灵知道它自己，它就知道它的实体，当它确知它自己，它就确知它的实体。我们上面已令人信服地显示了它确知它自己。它毫不确知的是，它是否是气或火或任何物体或任何属于物体的东西。所以它不是任何这类东西。它受命认知它自己的全部要点便在于：它应确知它惟一确知的它所是的那个东西。例如，它之思考火，其方式与它之思考气或任何别的属于物体的东西一样；但它之思考它自己是什么却不可能与它之思考它不是什么方式一样。它用想像的形象思考所有这些别的東西，不管是火，是气，还是这种那种物体，或物体的部分、结构或组织；当然它也没被说成是所有这些东西，而只是其中之一或另一。但假如它是这些事物之一，它也会以与想别的东西不同的方式来想它自己，不是用虚构的想像来想自己，像曾与它们自己的感官之一接触的东西在不在场时被想起一样，而是用某种内在的、真实不妄的呈现（毕竟没有什么是比它自己

* 或译“主体中的存在”。

更呈现的了）来思想自己，就跟它思想它的生活、它的记忆、理解力、意愿一样。它在自身之内知道这些东西，它不用形成它们的形象，仿佛它曾用感官外于己身地接触过它们那样，这种接触只对物体之物才是必要的。假如它把自己与其思想的这些囿于形象的对象搅在一起，不认为自己便是那一类事物，那么留下给它的不管是什么，都是它之所是了。

第4章

从心灵所确知的诸多心智行为中，作者挑选了记忆、理解和意志，以之构成心中三位一体形象的最后草图。

17. 此刻让我们先把心灵对自身所确知的别的事情放到一边去，只讨论这三者：记忆、理解和意志。人们常用这三者来查考孩童，看他们将显示何种天赋。一个孩子记东西记得越容易越牢固，理解得越精切，对学习越热情，其天分就越被认为值得令人羡慕。另一方面，当一个人询问某人的学业时，并不问他记东西有多易多牢或理解得有多敏锐，而只问他记的是什麼，理解的是什麼。由于一个人的性格是根据它有多善与多博学而被认为值得赞扬的，一个人就会注意他意欲的是什麼，以及记住的和理解的是什麼。不是他意欲得有多么热心，而首先是他意欲什麼，然后才是程度如何。毕竟，一个人只有在热情地爱值得他热情地爱的东西时才受到赞扬。

所以，当人们谈到在一个人里面的这三样东西，即本性、学问、实践时，判断第一样东西根据的是凭着他的记忆、理解和意志他能做什么；估计第二样东西根据的是他的记忆里和理解里到底装了些什么，以及他的学习志在何处；第三样东西却只能是在意志对所记所解之物的运用中去找，不管是运用它们达到别的目的，还是把它们本身当目标来加以享受。使用某物是随意之所愿对待之；享受它则是带着实际的而非仅是期待的快乐对之加以使用。所以每个享受的人都使用；因为他为了享受的目的而随意之所愿对待某物。但并不是每个使用的人都是在享受，假如

他需要的是为了别的某物而非为了它本身而随意待之之物，他就不是在享受了。

18. 记忆、理解、意志，这三样东西不是三个生命而是一个生命，不是三个心灵而是一个心灵。所以当然也不是三个实体而是一个实体。当记忆被叫做生命、心灵和实体，是就其自身而被如此称呼；但当它被叫做记忆，却是相对另一个而被如此称呼的。对理解和意志也可这样说，两者均是相对另一个而被如此称呼。但它们每一个都就其自身而乃生命、心灵和存在。因此之故，这三者是一，是一个生命、一个心灵、一个存在；不管就其自身它们还被叫做什么，它们都是在单数而非复数意义上被称呼的。但在彼此相对的意义上它们却是三个。假如它们不是同等的，不仅彼此不同等，而且每一个都与总体不同等，它们当然就不会彼此包含了。事实上，它们不仅彼此包容，每一个还包容了全体。毕竟，我记得我有记忆、理解和意志，我理解我理解、意欲和记忆，我意欲我意欲、记忆和理解，并且我记得我全部的记忆和理解 and 意志整体。如果我有任何记忆是我不记得的，那它便不在记忆中。但在记忆中没有什么是比记忆本身更多的了。所以我记得它的全部。另，不管我理解什么，我都知道我理解，我知道我意欲我所意欲的无论什么；不管我知道什么，我都记得。所以我记得我的整个理解和我的整个意志。

相似地，当我理解这三者，我就一起理解了它们全体。因为我还不理解但可理解的东西只能是我对之蒙昧无知的东西。但我对之蒙昧无知的东西我既不记忆也不意欲。所以，任何我不理解的但可以理解的东西，我对之既不记忆也不意欲。所以不管我记得并意欲什么可理解的东西，我也就都理解。在我运用我所理解所记忆的全部东西时，我的意志也包含了我的全部理解与全部记忆。既然它们每一个和全部都为每一个所整个地包含，它们便每一个和全部都等于全部和每一个，且每一个和全部都等于它们全部加起来，这三者是一，一个生命、一个心灵、一个存在。

19. 这样，我们是不是已达到了一个地方，我们可凭着全部的集中力由此上升到那至高无上的存在者，人心乃其不等的形象但仍是其形象的

存在者？或者，我们仍需弄清楚心灵中这三者之间的区别，比较它们与我们对外界事物的感觉领受，其中对物体之物的意识是在时间序列中印在我们上面的？你记得，我们正在进程之中，把心灵带入它自身的记忆、理解和意志之光中，并且发现，既然人们看到它总是知道它自己、总是意欲它自己，人们必定也同时看到它总是记得它自己、总是理解并爱它自己，尽管它并不总是想着它自己，把自己与那些它非其所是的东西区别开来。似乎在它之中区分它对自己的记忆与它对自己的理解是困难的。在这个例子里，这两者牢结在一块、时间上也不分先后，因此你也许会得到一个印象，它们实际上不是两个东西，而是一物二名 [“知”“思”不同，一潜一显，前者与记忆相近]；爱在没有需要来展示它时，也不被明显地觉得是有的，因为正被爱的东西总是在手头的。如果我们讨论在时间中被加到我们意识上的东西，以及当它记住它以前不曾记过的东西、看见它以前不曾见过的东西、爱它以前不曾爱的东西时它在时间序列发生了些什么，那些在理解上较慢的人也会发现照在这些事上的光。但由于本卷已经够长，只好留待下回分解了。

第 11 卷

**心理形象：心智形象，
逊色一点的类比**

序言

1. 没有人会怀疑，正如内在之人被赋予了理解力，外在之人也被赋予了感觉。让我们来试试能否在这一外在之人里面也找出某个三一痕迹。这不是说他像内在之人那样乃是上帝形象；使徒的话说得很明白，惟有内在之人才“穿上了新人，这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象”（西3：10）；在别的地方他也说了，“外在之人虽然毁坏，内在之人却一天新似一天”（林后4：16）。*

这样，我们最好能在这一毁坏之人里面找出某个三一模式，即使它不是一个更为精确的模式，却也许是一个更容易认出的模式。这也被称作人，不是没有道理的；但他若不是与内在之人有几分相似，他是不会被称作人的。在我们的境况下（我们是由于这境况而成为有死的和肉体的），应付可见之物比应付可理知之物要更容易和更熟悉，尽管前者是外在于我们而后者是内在于我们的，前者是用身体感觉到的而后者是用心灵理解到的，同时我们的有意识的自我不是可通过感觉感知的，不是存在的物质体，而只是可理知的，因为我们是生命。然而，正如我已说过的，我们已变得如此地习惯于物体，以致我们的意趣**（Interest）以一种奇怪地持久的方式滑回去并投向外面、投入到它们之中，当它[意趣]从物体的不确定性中撤回来、带着一种肯定和稳定得多的知识固定在精神之物上时，它总是又跑回到那些物体上去，并只有在它得病的地方***方能寻得安适自在。我们得适应这种疾病，并且当我们试图尽可能精确地将内在的精神之物甄别出来，尽可能简要地将它们提取出来时，我们

* 和合本中“外在之人”为“外体”，“内在之人”为“内心”。

** 或译兴趣。

*** 指物体。

必须将它们与这些外在的物体进行比较，从而得到教益。

这样，我们就可以看到，外在之人被赋予了感觉，凭着它来感知物体；这一感觉呢，又被分为视听嗅味触五部分，这是人所周知的。但在我们所寻找的东西[三一痕迹]上面一一考察这五种感觉会显得太多，也不必要。我们实可举一反三。所以，不如先选眼睛为例。眼是身体感官中最优秀的，尽管它在种类上与心智智观（Mental vision）有异，却是与它最为亲近的。

第1章

作者在看的行为或注视外物的行为中挑出了一个三一，该三一的组成部分是 对象（或物体）自身的现象或模样或可视性、它印在视觉上的形式或相似物（样式）、将视觉固定在对象上的有意意向或意志作为。这三个因素之间的差别，它们的关系以及它们具有的统一，都得到了讨论，并得到了含蓄的比较，但更多地是与心智形象中的三一作比较，与神圣位格三一的比较不多。

2. 当我们看某个具体的物体（对象）时，有三个东西是我们很容易就注意到并将它们彼此区分出来的。首先是我们所看的对象，一块石头、一抹火花或别的目所能见的东西，它当然在它被看见之前就已存在了。其次是实际的视觉或观看（Vision），它在我们感觉到那向感官呈现的对象之前并不存在。最后是将眼睛的感觉持定在被观看之物上的东西（只要这物被观看），即有意意向。这三者不仅明显区分，且本性有异。

它们中的第一个，即可见的物体，显然是这么一种本性，不仅区别于将其光芒照射于物体之上产生视觉的眼睛，也区别于实际视觉本身。该视觉本身显然不是别的，正是由能够被观看之物激发感知的这一感觉；在被观看时激发了视感觉的这一物体，却根本就不与它印在该感官上的形式属同类实体。物体在其本性上是可与视觉分离的。但是，在看到它能看到、能点亮的东西*之前便早已存在于生灵（the Living being）中的感官，或在感官中生发自可见物体的视觉（当该物体已与它相关且被看到），

* 奥古斯丁认为物体被看见，乃因视觉器官中发出的光线照亮了物体。

即视觉（就是说不是由外形成的感官或由外形成的感觉*），便属于生命的本性，这生命殊异于我们藉观看而感知的那一物体；该物体并不使感官形成为感官〔视感官〕，而只是使之形成视觉。假如感官在可感之物向它呈现之前并不在我们身上存在，我们就会与盲人无异了，就跟我们或者是由于黑暗或者是由于闭上了眼睛而什么也看不到一样了。但我们却显然在这方面与盲人有异，因为即使我们没有在观看，我们身上也有某种东西是我们能够凭着它而观看的，我们称之为感官（Sense）；盲人缺少这个，他们也正是因为没有它才被称为盲人。”

还有，将我们的感官持守于我们正在观看的东西上，将二者结合起来的有意意向，不仅由于它是意识而被观看的东西是物体，从而在本性上异于那可见的物体，而且由于该意向只属于意识，从而也异于感官自身和视觉。然而，眼睛被称作一种身体感官，明显地是因为眼睛也属身体器官；并且，尽管一个没有意识的或没有生命的身体什么也感觉不了，不意识的灵魂却也正是通过一个身体器具才与身体感觉混在一起的，也正是这一器具被称作感官。有的人在遭受某种身体打击时会变盲，这时这一感官就没有了、消亡了，但〔他的〕意识仍保持不变；并且，尽管失去眼睛后，意向没有了身体感官（该感官是意向能够在观看外物的行为中联结并固定在所见外物上的），它却仍然藉着它的运作显示了，它在失去身体感官后既未消亡亦未减弱；看的欲望仍未丝毫受损，不管这看还是否可能。所以，这三者，即被看的物体、实际的视觉、将二者结合起来的意向，就清清楚楚地不仅被它们每一个专有的东西，也被它们本性的差异区分了出来。

3. 尽管在这些例子里，感官确实并非发自被看的物体，而是发自有感觉的生灵的身体，灵魂则以其自有的神妙方式与该身体相配相连，〔我们仍不得不说〕视觉是由被看的物体产生的；就是说，感官自身被它

* 指视觉。

** sense，依语境分别译为感官和感觉。后面sight亦分别译为视感官、视感觉、视象。

[物体]如此地塑造，以致它不再只是感官（这感官若未受损，则在黑暗里也能保持完整），而成了被致知的感觉了，我们称之为实际的视觉。所以，视觉生自可见之物，但不只是由它而生；还要考虑到看的主体。所以，视觉就是可见之物与看之主体的产物，其中看的主体当然提供眼睛的感官和观看、凝视的意向；但那被称作视觉的感觉信息，却是惟一由被看的物体即某个可见之物印在它上面的。倘若将物体取走，被看的物体在场时的那种意义上的形式就不再保持了；但感官本身仍在那儿，一如它在感知到什么东西之前也在那儿一样。这就好比只要一个被印的物体还在水里面，水就保留着该物体的痕迹；但只要将物体取走，就什么痕迹也不留，尽管水仍留在那儿，就像它在接受那一物体的形式之前也在那儿一样。所以，我们不能说，可见的物体生了感官；但它确实生了一个形式，作为它自身的一个相似物 (Likeness)，这发生在我们藉着观物而感觉物时的感觉里。

然而，我们却不能离开了被见物体在见者感官中产生的形式来谈论所见物体的形式——至少不能在同一意义上谈论，因为二者是如此地巧合，以致没有重迭来分开它们了。只是凭着理性我们才得到我们不可能感觉到的东西，除非在我们的感觉中产生了被观察的物体的某一相似物。当一枚图章戒指被印在蜡里时，并不意味着由于只有蜡被移走时戒指印迹才能显出来，因而也就没有戒指印迹了。当蜡被移开时，在它里面发生的東西仍保留着且能被人看到，所以一个人很容易就能被说服，戒指印下的形式甚至在戒指离开蜡之前就已在蜡里面了。然而，倘若戒指是被置于一种液体的表面的话，当它被拿走时，就不会有它的形象留下了。但这并不意味着，人们就不能用理性推测，在戒指被拿走前，它的形式已经在液体里了，该形式是由戒指生发出来的；并且这一形式异于戒指[本身]里面的形式，前者正是由后者生发出来的，前者在戒指被拿走时就不存在了，但那衍生了它的后者却会仍旧存在于戒指里。同理，我们不能说由于物体被拿走时物体的形象没有得到保持，眼睛感官在观物时就并没有物体的形象。这只是意味着，很难说服那些思维迟缓的人，让

他们懂得，我们在观物时，可见之物的形象在我们感官中形成了，且这一形象就是视象 (Sight)。

4. 然而，假如他们曾注意到我就要提到的一个事实，他们就不会如此地举步维艰了。常常发生 [这样的现象]：我们在看某种光体时，如果看了一会儿之后闭上眼，就会有某种发光的颜色继续持留在我们的视域 (Vision) 里，不断地改变着其色彩，逐渐地变得黯淡，直到完全消失。我们可以将它们理解为我们在观看发光体时在感官中产生的形式的残余，它逐渐地改变颜色，并一点一点地黯淡下去。这是我们的感官受到自被见之物而来的印象的影响的方式，可以显示这一点的是，窗玻璃杆常常呈现在那些色彩里*，如果我们的凝视恰巧贯注在它们上面的话。所以，那一印象甚至在我们正在观看时就已在那里了，但它是如此地与我们正在观看之物的形象巧合，以致不能与之区分开来，这就是我们的视觉的实况。

还有，有时候烛焰似乎被从眼中射出来的光线弄得多少有些双重化了，于是我们就看到了双重 [焰光]，带有两个实际的视象，即使被看见的东西 [实际上] 只有一个。从每只眼睛里发出来的光线都分别地、单独地受到对象的影响，只要它们未能平等地一起聚合或聚焦在被观看的物体上，以致它们二者产生一个成像 (View)。所以，如果我们闭上一只眼睛，我们就再不会看到一个双重的火焰，而只是像它实际上的那样一个了。我们闭左眼时，右边的视象就再也看不到，我们闭右眼时，左边的也消失了。为什么会是这样，要探究这会花很长的时间，不管怎样都与我们目前所关心的无关。与我们探讨的问题有关的是，除非有像极了我们所注视之物的某种形象在我们的感官中产生了出来，当我们采取了一定的观看的方式使得有可能分离开双眼的光线的聚合，火焰的形式就不会因我们有双眼而双重化了。若有一只眼闭上了，就绝不可能将一物看成双重的了，不管你 [对张开的这只眼] 怎样地挤弄，[都只会看到一个单个的物体]。

* 指逐渐淡出。

5. 事情如此这般，我们不妨记住，尽管这三者本性有异，却被组合进了一个统一体，即被看见的物体的形式、它的被印在感官上即视觉上或成形感觉上的形象，以及将感官运用于可感之物并凝视此物的有意意志。这三者中的第一个，即可见物体自身，除了在我们注视自己的身体时，是并不属于生灵的本性的。第二个则属于它，这是说它发生在身体里，并且通过身体而发生在灵魂里；它发生在感觉里，后者既不外在于身体亦不外在于灵魂。第三个只是属于灵魂，因为它是意志。尽管这三者的实体相差如此之大，却仍然能如此紧密地形成一个统一体，以致头两个即使用理性来加以判断也难以区分开——即区分开被看物体的形式和在感官即视觉中产生出来的它〔该物体〕的形象。意志在将这二者偶合起来的过程中行使了这般大的力量：它将就要被形成的感觉应用于被注视之物，并且在它一旦形成时就将它保持在那儿。假如它强烈到足够被称为爱或贪爱（Covetousness）或欲爱（Lust）的程度，它就甚至会深深地影响生灵身体的其余部分，并且，在身体的物质部分并不以其不可控制性和坚硬性阻碍这一点的地方，它〔意志或爱〕甚至还会将它〔身体部分〕改变成一种相似的外观和颜色。你可以看到变色龙小小的身体可极为适应地转变为它所见之物的颜色。大部分别的动物不受这种转变的影响，但它们的后代常常显示出它们母亲的特殊的变幻莫测的倾向，还显示出它们带着特别的快乐所注视的东西。胚胎的初级阶段越是柔弱，或越可以说是可形成的，它们也就越是可接受地和有效地反映〔它们〕母亲的灵魂的意图，以及它贪婪地注视着的物体在它里面产生的形象。有许多例子可以举，但从一切书中最值得信任的书里选一个例子就足够了；雅各所做的事验证了这一点，雅各将剥出白条纹的树枝插在饮羊的水沟和水槽里，使羊在喝水的时候看到这些有条纹的枝条，从而在牝牡交配后产下有纹有点的小羊来（创30：37）。

第2章

“外在之人”的心理功能中的一个更为内在的三一被挑了出来并得到了讨论，这个三一是人在回忆行为中想到了某个他所记得的对象或事件时才有的，在这里，意志的意向连接的是心灵的注意力或“心灵的眼睛”（*Acies animi*，它对应于上一章视觉三一中的视觉），和贮存在记忆中的形象（对应于上一章视觉三一中的可见对象）。这样的回忆或想像行为是在一种明显被道德化了的语境中得到讨论的。

6. 但是，理性灵魂在根据外在之人的三一生活时，过的乃是一种不幸的生活；就是说，它没有将一种值得称道的意志运用于由外而来的、形成了感觉的东西之上并将它们导向有益的目的，反倒带着卑鄙的贪婪牢牢地抓住它们不放。因为甚至在身体感官所感知到的物体的形式被拿走之后，记忆中仍保留着它[物体形式]的一个相似物，意志可再次将注意力转向它[相似物]，以被它[相似物]从内部形成，一如感觉被向它[感官]呈现的可感物体自外形成一样。这样，人们就可得到另外一个三一，即记忆、内在的视觉和将这二者偶合起来的意志；当这三者被coagitated（聚合）进一个统一体，其结果就被称作cogitation或思想了，这正是从coagitation（聚合）这一行为而来的。在这里没有可感物体是完全可离开生灵的本性的；也没有身体的感觉被形成从而变成了视觉；也没有意志将感官应用于可感之物上面以让它[感觉]被它[物体]形成并在一旦形成后保持它[感觉]。但与被外在地感知的物体的模样（Look）不同，现在取代它的是记忆，（是记忆）持留着灵魂藉身体感官吸入的那模样；并且与（被形成自可感物体的）那一外部的视感觉不同，取而代之的是我

们现在有了一个相似的内部视觉，这内部视觉是在有意注意被形成自记忆之所藏、不在场的物体被想到时出现的；而在头一个例子里[视觉三--]将感官运用于向感官呈现的外部物体且在它[感觉]一旦形成后便与物体保持结合的同一个意志，现在则在一个回忆行为中将其有意注意转向记忆，以让它[注意]被形成自记忆所藏之物，在思想[实即回忆]中有某种类似视觉(或视象)的东西产生。

但要区分开形成了身体感觉的可见模样(the Visible look)和该模样的相似物(它被产生于已形成的感官里以得到模样)，却要动些脑筋——否则的话，人就会以为它们是同一个东西，是完全相同故而相合的。同样道理，你在意识想到它曾见过的某物体的模样时得到的这一形象，实际上既由保持在记忆中的物体的相似物构成，也由你在实际地回忆某物时在有意注意中形成自它[物体的相似物]的东西构成；然而表面上看来只有一个单个的形象，要发现在那里有两个不同的东西要进行一些理性的推断。只要我们认识到，甚至在我们未想着它而想着某个别的东西时仍保留在记忆中的事物是一个东西，而在我们实际地进行回忆即回到记忆中并在那里找到这同一个模样或形象产生出来的事物是另一个东西，我们就弄清楚了[这一点]。假如它[记忆中的模样或形象]不在那里[记忆中]，我们就会说，我们已全然忘记它了，完全没有可能回忆起它了；另一方面，假如注意力不是在其回忆行为中被形成自存在于记忆中的事物的话，也就不会有由思想而来的明白了。保持在记忆中的事物，和回忆行为中由该事物翻印而来从而形成注意力的事物，它们之间的巧合使得它们看上去是一个东西，因为它们是如此酷似。但是，当曾忆起这个事物的注意力从它之上转移开去、不再关注它在记忆中正在观察的东西时，那被印在注意力上面的形式就一点痕迹都不保留了，取而代之的是，它在下一刻想到的东西形成了它[注意力]。然而，它抛下的上一个东西仍然保留在记忆里面，我们在再次回想起它时，注意力就在那里[记忆里]转向它，当它[注意力]转向它时，它[注意力]就被它再次形成，并与正在形成它[注意力]的东西成为一。

7. 这样，意志就将注意力一会儿转到这里，一会儿转到那里，一会儿又转回来，以[让它]被形成，并且一旦形成就保持让它与记忆中的形象结合。但是，假如它将它整个的能量都集中在内在形象上，并且使有意注意完全离开环绕着感官的物体的呈象 (Presence)，离开身体感官自身，并且最终全然地指向被在内部感知到的形象，那么，一个翻印自记忆的物体呈象的相似物就会如此令人生畏地隐现，甚至让理性难以辨明，一个真实的物体是自外而被看见的呢，还是像它一样的自内而被想到的东西。有时，人们是如此地被他们格外生动的关于可见之物的思想所吸引或惊骇，以致他们真的突然失语表达相应的感情，仿佛他们真的受到了这样的行为或经验的摆布。我记得曾听一个人说过，他常常如此生动地看到一个女人的身形，这个女人的形体是如此根深蒂固地在他的思想中，以致他逼真地感到自己在与她交合，甚至有精液从他的生殖器喷了出来。这就是灵魂能作用于身体的力量；这就是穿袍者按着自己的感受随体裁衣、变换衣袍的能力。我们在梦中为梦象所迷也是同类经验，但这又有诸多差异，这一方面表现在身体感官是在睡眠中歇息了，还是被迷狂从其[身体感官]内在的停泊处摇醒，还是处于一种通灵或先知的状态里，以致意识的注意力沉迷于升到它面前来的、出自记忆或出自（通过与一种相似的精神实体*的形形色色精灵的混合）某个别的隐藏的力量形象；另一方面还表现在，就像有时在那些清醒的、处于正常状态的人身上发生的事情那样，意志是如此地贯注于它[自己]的思想，以致它背离了感官，从而如此地形成了对可感之物的形形色色的形象的有意注意，以致它仿佛是在感觉可感之物本身。不仅在意志充满欲望地伸展到这类东西上时，这些生动的形象被印在了注意力上面，而且在意识被迫观察它所逃避的东西以避免或谨防它们时，也是如此。所以，感觉是被欲望和害怕二者导向可感之物并被它们[可感之物]形成的。害怕或欲望越是

* 指灵界。

强烈，印在注意力上面的印象就越是深刻，不管它是由你在你周围藉着感官感知的物体〔印下的〕，还是由你正在思想的、藏在记忆中的物体的形象〔印下的〕。

空间中的一个物体之于身体的感官，正如记忆中的一个物体的形象之于有意注意；一个正在观看某物的人的视觉之于一个形成了感觉的物体的模样，也正如一个正在思想某物的人的内在的视觉之于形成了有意注意、固着在记忆中的一个物体的形象，意志的意向在偶合被见的物体与视觉上起作用，从而产生出这三者的一种统一体，尽管三者本性是如此地不同，〔与此相似，现在〕同一个意志的意向在偶合记忆中的物体形象与想着它〔形象〕的人的〔内在〕视觉上〔也起作用〕（这形象是在有意注意回到记忆中时抓住的形式），这里也产生了一个三合一的统一体，不过这三者本性并无不同，而是属于同一类实体，因为它们全都是内在的，全都是一个意识。

8. 正如意志不能使观察者的感觉回到已消逝的一个物体形式或景观，对意志来说，也不会有什么能使有意注意折回到它那里，以在回忆行为中被它形成，假如记忆所载的形象已被遗忘所抹去了的话。然而，意志有编造的能力，它不仅可编造已被遗忘了的东西，甚至还可编造从未被感觉或经验的东西；它能够通过增加、删减、变换、随心所欲的拼凑等等从还未被记忆失落的东西里来组成它们。这样，它就经常勾画出某物，仿佛该物像它本知道的该物所不像的东西似的，或至少像它所不知道的但与之相像的东西。在这里，人得要注意，不要撒谎从而欺骗别人，也不要妄想从而欺骗自己。但如果你避免了这两大恶，这样的充满想像力的幻象就没什么害处，正如经验可感之物并将之保持在记忆中没什么害处一样，假使你不因其美好而贪求它们，也不因其肮脏而可耻地逃避它们的话。但当意志离弃更美好之物并贪婪地吞噬这些东西时，它就变得不洁了，这样，就可以认为，这种东西在眼前时是有害性的，不在眼前时则更为有害。

这就是人是怎样按照外在之人的三一过着有害而不幸的生活的；因

为甚至这忙于想像内在之物的第二个三一也仍不过是在想像外部世界的东西，其被产生只是为了利用可感的、物质的物体。因为甚至没有人能好好利用它们，除非他将他所感之物的形象保持在记忆里。如果我们意志中更伟大的部分并不居于更高更内在的东西之中，如果它的那个被应用了外在物体或这些物体的内在形象部分，并不将它在它们之中所固定的东西导向更好更真实的生活，也并不安息在那个目的之中（它在判断要否做出这些行为时，必须考虑到这个目的）——这时，我们所做的，除了是使徒在说“不要效法这个世界”（罗12：2）时所禁止的东西之外，还能是别的什么呢？

这个三一于是就不是上帝的形象。因为它是藉着身体的感官自最低层次的受造界即物体界产生出来的，而灵魂自身要比这高级。然而它也不是完全与上帝不像。既然上帝将万物都造得很善，理由只在于他本身是至高善，那么真还有什么东西是完全按照自己的种类和方式存在，而不具备与上帝的相似（Likeness）的吗？这样，就凡存在之物即为善而言，在此程度上他载有某种与最高善的相似（尽管是十分渺远的相似）。如果这是一种天然的相似，它就当然是一种正当的和井然有序的相似；如果是有缺点的相似，那就当然是一种肮脏的和颠倒了的相似了。你可以看到，即使处于罪中，灵魂也凭着一一种骄傲的、上下颠倒的和奴隶般的自由（若我可以这样说的话）来追求与上帝相似，而不是追求别的。因此我们的始祖若非被蛇告知“你们便如神”（创3：5），是不会被劝说犯罪的。确实，受造界里面以各种方式与上帝相似的东西并不都可被称作他的形象，惟有那只有上帝才比他高的人心，才可称作他的形象。惟有它才接受他的直接印迹，在他与它本身之间再没有隔着中间的本性。

第3章

上面描画出的外在之人的两个三一得到了进一步的讨论，着重于它们的因素之间的适当区分和它们的相互关系，关于每个三一中的头两个因素之间的关系或秩序，作者将其中的一个视为准父母，另一个视为准后代，至于第三因素与头两个因素的关系，作者认为我们既不能将之设想为准父母，也不能设想为准后代。结论中说得很清楚，在与最外在的感觉三一的行为和更为内在些的记忆或想像三一的行为之间，存在着一种动态的联结或运动链。我们现在已抵达向内的和向上的心智运动了。

9. 所以，在观看者的感官中被产生出来的形式即视觉（或视象，Sight），它的准父母是在物体的形式中，正是从它[物形]那里它才被产生出来。但这并非真父母，所以前者[视觉]也并非真后代；它不是完全被它[物形]产生的，因为要从它[物形]形成视觉，还需要有别的东西在场，即观看者的感官。为此之故，爱被看的物体即意味着被异化（Being alienated，疏离，分裂）。所以，将这二者作为准父母和准后代结合起来的意志，比它们每一个都更要属于精神*。很简单，被看的物体当然不是属精神的；在感官中被产生出来的视觉与精神有某种混同，因为它若没有灵魂是不能发生的，然而它仍然不是完全属精神的，因为正被形成的东西只是身体的一种感觉。所以，正如我说过的，将这二者合在一起的意志被识为更精神化的，从而它就开始暗示着那在神圣三位一体中的圣灵的位格了。但它和已形成的感觉的共同点要多于给予了它形式的物

* 或译“灵”。

体。生灵的感官[觉]和意志二者都属于灵魂，而不属于石头或任何能被观看的物体。所以，它并不发自那一准父母，或由此发自这一准后代，即发自存在于感官中的视觉或形式。意志在视觉发生之前早已存在，它通过观察物体而将感官应用于物体从而被形成*于它[物体]。然而，它仍未愉悦；它怎能对还未被看见的东西感到愉悦呢？这里“感到愉悦”意味着意志得到安息。所以，我们既不能称意志为视觉的准后代，因为它在视觉产生之前就在那儿了；也不能称为它的准父母，因为视觉不是形成或塑造自意志，而是自被看见的物体的。

10. 也许，我们可以说，视觉是意志的目的或安息处，至少在这个特定的方面；这当然不是说，只是由于它看它想看的东西，它就不意欲别的东西了。所以，我不是在谈诸如人的意志，该意志除了幸福是没有别的终极目的的；我正在谈的只是，在这一个特定的例子里，看的意志除了视觉之外，没有别的目的，不管它是不是将这[视觉]利用起来为某个进一步的目的[服务]。如果它不将视觉指向别的东西而只是为了观看而想要它，那么，显示意志的目的是视觉，就毫无问题了；这是显然的。如果它确实利用它指向某个别的东西，那么它想要的就是这个别的东西，并且不再是一个看的意志了，或者，如果它是一个看的意志，它也至少不是一个看这个东西的意志。比如，假如某个人希望看到一个疤以证明这里曾经有过伤口；或者假如他希望看到窗口以通过窗口看到过往行人；所有诸如此类的希望或意愿都有它们自己的专有的目的，[这些专有的目的]都被导向那样的一个盼望或意志，藉着它我们盼望生活得幸福，并且达到那一种生活，该生活不再被导向别的目的，它对爱它的人来说是完全满意的**。所以，看的意志有视觉作它的目的，看这个东西的意志有这个东西的视觉作它的目的。看一个伤疤的意志有伤疤的视觉作它的目的，而与别的东西无关；因为证明那里曾有一个伤口的意志是另一个意志，

* 指感觉被形成。

** 指未来在天堂的生活。

该意志尽管与第一个意志相连，其目的却是证明伤口曾经存在。看窗口的意志有窗口的视觉作为它的目的；透过窗口看过往行人的意志是联结到这一个意志上来的另一个意志，它自己的目的是过往行人。假如所有这些意志或盼望所被导向的惟一目的是善的，那么所有的意志或盼望都是正直的，所有与它们相连的也是如此；但是，如果它是弯曲的，那么它们也就都是弯曲的。这样，一系列正直的盼望或意志就会是那些将攀爬到幸福的人的梯子，他们将一级一级地跨越；但是一束弯曲歪扭的意志或愿望乃是捆绑如此动念的人的绳索，并被“扔到外边的黑暗里去”（太8：12）。有福了，那些以其行为、功德唱着“梯级之歌”的人；“祸哉！那些以虚假之细绳牵罪孽的人”（赛5：18）。但若意志仍被指向某个别物，则我们称为它的目的的休息处倒更像行走中的歇脚地，因为一只脚落在一个地方是为了支持另一只脚迈出另一步。然而，假如有什么东西是如此地令意志欢喜，以致它带着一定的愉悦安歇在它那里，而这个东西又本非它迈向的目的而只是途中牵涉到的东西，那么，它[这个东西]就不应该被当作一个人的家乡，而应该当作休息的地方，甚至一个旅客歇一夜脚的客栈。

11. 现在，我们达到了另一个三一，该三一比这个感官和可感之物的三一更为内在，但仍是它衍生出来的；当我们自外感觉到的一个物体的模样寄存在记忆中，这时不是物体的感觉被形成自物体，而是有意的注意被形成自记忆。因此在这里我们可以说，记忆中的这一模样乃是在思考着的主体的想像中被产生出来的模样的准父母。它甚至在我们开始想到它之前便已在记忆中了，正如一个物体在我们开始感觉它从而形成视觉之前便已在它的位置上了。但当我们想到保留在记忆中的模样，这另外的一个模样就在我们思想的注意力中被“翻印”，并且在回忆的行为中被形成，而这乃是保留在记忆中的那一个模样的准后代。然而，甚至在这里，我们也并没有看到有真的父母和真的后代。毕竟，在我们回忆某物并想着它时被形成自记忆的有意注意，它本身并不发自我们记得曾见过的某物的模样（我们当然不会记得它们，除非我们曾见过它们）；由

回忆形成的有意注意甚至在我们看到我们记得的物体之前就已在那儿了。更别说在我们将之运用于记忆之前便已存在了。所以，尽管在进行回忆的主体的注意力中被产生出来的形式乃是产生自记忆中的那一个形式，注意力自身却仍然不是衍生自它的，而是在它之前便已在那儿了。所以，如果这一个形式不是真的父母，那一个也就不是真的后代了。然而，作为准父母和准后代，它们显示了几点迹象，可能有助于我们看到更真的和更内在的东西，使我们的眼光更为确定和更具实践性。

12. 在这第二个三一的例子里，要说出将内在视觉与记忆偶合起来的意志是它们二者之中的哪一个的父母或后代，已是更为困难了，而使得这更为困难的是它在本性和实体的同一性中的相似性和平等性。在外在的例子里，将被形成的感觉与可感物体区分开、将意志与这二者区分开，是容易的，因为这三者在本性上彼此各不相同，这我们在上面已考察得足够多了；但现在的情况没这么容易。确实，我们现在探问的这个三一已被从外面载到了意识里面，但它仍然是全部发生在里面的，在它里面没有什么异于意识自身的本性的。所以，我们如何能着手显明，对贮存在记忆中的物体相似物或我们在回忆时翻印自它〔相似物〕的相似物来说，意识既不是它们的准父母，也不是准后代？毕竟，在思想行为中它是如此地将二者偶合在一起，以致它看起来完全是一个单个的东西，不能被单独挑出来。看到的第一件事是，除非我们想要忆起的东西或整个地或部分地被保留在记忆的仓库里，是不会有回忆的意志的。在我们彻底地、整个地遗忘了某物的地方，回忆的意志甚至都不能冒出来，因为，如果我们想要回想起什么，只能意味着我们已经回想起了它正在或曾在我们的记忆里。比如，如果我想要回想起我昨天晚餐吃了什么，我就已经回想起我吃过晚餐了；如果连这也想不起来，我也必定回想起了关于那段时间的什么事，至少，如果不是什么别的，也会记得曾有一个昨天、人们常在它的某个时段吃晚饭，以及吃晚饭是什么意思等等。假如这类事情我一点儿也回想不起来，那我就不会想要回忆出我昨天晚餐吃过什么了。

所以，我们可以说，回忆的意志发自存留在记忆中的东西，以及在观察的行为中通过回忆而翻印自它们的東西，就是说，它发自对我们已唤回到内在视觉之前的某物的偶合，该视觉是我们在回想它时在我们思想的注意力中由它产生的。将这二者偶合在一起的意志本身，现正在寻找另一物，该物是在回忆的范围附近或之内的。所以，有多少回忆，就有多少这一类的三一，因为在它们每一个里面你都能找到这三者：那甚至在被想之前便已偷偷地贮存在记忆中的东西，那被内在地寻视时在思想中产生出来的东西，以及将这二者结合起来、发自这二者而本身又作为第三因素完成一个事件或实在的意志。

或者，我们不如在这类事物中辨认出一个三一，分出如下三者：（1）无论什么物体的模样潜存在记忆里，都可作为总的一物；（2）唤回并想及这样的东西〔记忆中的模样〕的意识的视觉〔内视觉〕，又可作为总的一物；（3）将二者偶合起来的意志，可作为第三因素——所以，不都是由三而一吗？但有意注意不能够在一瞥中看尽贮存在记忆中的一切东西，所以思想的三一只能彼此前后相续，这三一在数目上是数不清的。然而，如果它不超出潜存在记忆中的事物数，它就不是一个无限的三一。毕竟，从一个人开始用他的任一身体感官感知物体的时刻起，它们〔这些三一〕就开始逐渐积累，其数目尽管数不清，但也仍是确定的、有限的，即使你把它已遗忘了的东西都加上去也是如此。我们说“数不清”（Innumerable）的东西，并不只包括无限的数目，还包括超出了我们数数的能力但仍然有限的数目。

13. 但至少这向我们显示了另一方式，使我们更清楚地理解到：潜存在记忆中的东西是一个东西，在思想和回忆中翻印自它的东西又是另一个东西，尽管当它们被偶合在一起时看上去像是同一个东西。我们所记得的物体模样只能和我们所感知的一样多，只能和我们所曾感知的东西一样大，并且恰像我们所曾感知的，因为正是从物体的感觉那里，意识将它们吞咽到了记忆之中。但是在我们思想中被看见的视象，尽管它们确实生自记忆，也仍能被扩大到一个数不尽、确实可算无穷的数目。我

记得一个太阳，因为我只曾见过一个太阳。实际上也只有一个太阳。但是假如我愿意，我可以想出两个或三个或随心所欲之多的太阳来。我正想着诸多太阳的注意力，成于那同一个记忆，凭着这记忆我记得有一个太阳。我只记得它和我曾见过的那么大；假如我记得它大过或小过我曾见过的，那么我就不是在记忆我曾见过之物了，所以实际上我也就不是在记忆了。但因为我正在记忆，我之记得它的大就跟我曾见过的那样。然而，我能如我所愿地将它想得或大些，或小些。所以，我像我曾见过的那样记得它，但我可随意地将它想成是移动的，或者静静地伫立在我所希望的地方，将它想成正在从我希望的地方出来或正在去往我所希望的地方。尽管我记着它是圆的，却很容易把它想作方的。尽管我从未见过绿色的太阳，从而不记得 [有绿色的太阳]，我却可以把它想成任何颜色的。太阳如此，别的东西也是如此。但这些事物的形式都是物体的和感觉的，所以，当意识以为它自己在里面所想到的它们与它们在外面的情形恰好相同，意识就弄错了，这或者是由于它们已不再在外面了但仍被保留在记忆里，或者是由于所记之物在思想里已被可变的构思而非被忠实的回忆塑造过了，不再是它本来之所是了。

14. 作为一个事实，当人们告诉我们他们用感官亲身感知过的真实的东西，我们总是相信他们的。在这些事情被告知给我们、我们听它们时，我们是在想着这类事情，所以在这里看来注意力并不是在回到记忆中产生思想的视象；毕竟，我们之想到它们不是因为我们是在唤回它们，而是因为有人在告诉我们。所以在这里，看来我们并不是在实现如下三一，即当潜存于记忆中的模样和回忆的视觉被作为第三者的意志偶合起来时产生的三一。当我被告知某事时，我并不是在想潜伏在我记忆中的东西，而是在想现在我所听为何。当然我指的不是说话者发出的单纯的声音，不然读者就会以为我又回到那个在可感之物和感官中起作用的三一了；不是的，我指的乃是，我在想叙述者用他讲出的词所指的那些物体现象，正是这些东西才是我在倾听而非回忆时所想的。然而，若我们更切近地观察这件事，便会发现甚至在这里我们也超不出记忆所设定的限度。假

如他所告诉我的东西我全部都是第一次听到，并且不具备关于它们的一般知识，那我甚至不能理解他在说什么。假设有人告诉我一座山的事，这座山草木都被砍掉了，栽满了橄榄树，他就是在告诉一个记得草木、橄榄树、山是什么样子的的人。假如我忘掉了所有这些，我就不能够思想他所说的了。所以，事情就是这样的，每一个想到物体的人，不管是他自己把它们构想出来的，还是听到、读到别人描述过去的事或预告将来的事的，都不得不跑回到他的记忆中去，在那里显露他在思想中看到的所有形式的限度和尺度。绝不可能让一个从未见过某一颜色或形状的人想起这一颜色或形状，从未听过某一声音的人想起这声音，从未尝过某种味道的人想起这味道，从未嗅过某种气味的人想起这气味，从未触摸过某物体的人想起这触觉。但是，为什么若非感觉过某物体便不能想起该物体，原因就在于，若非曾感觉过它，他是不能记得任何东西的。所以，思想的限度由记忆设定，正如感觉的限度由物体设定。感官从我们感觉到的物体接受一个事物的模样，记忆从感官中接受了它，思想的注意力又从记忆中接受了它。

15. 正如乃是意志将感官系在物体上，也正是意志将记忆系在感觉上，将思想的注意力系在记忆上。将它们系在一起、集合在一起的东西，也是解开和分离它们的东西，也是意志。它通过移动身体将身体的感官从被感觉的物体上分开，或者避免感觉，或者停止感觉某物；我们在闭上双眼或将双眼从我们不想看的事物上移开时，也是如此。我们也同样地使耳朵避开噪声，使鼻翼远离恶味。闭上嘴或者吐出我们厌恶的食物也是如此。至于触觉，我们是缩回身体以不接触我们不想触摸之物，如果我们已碰到了，我们就会将它甩开或扔掉。所以，意志是藉着移动身体来避免偶合身体的感官与可感之物的。它是尽力这么做的，当它由于我们的奴隶般的有死境况而在这方面遭到困难，产生的结果就是折磨，这时意志除了忍受之外没有什么别的办法。

记忆之被意志从感知上转开，发生在意志指向别物，不再将自己固着在所现之物上时，这是很容易观察到的，也常常发生，比如我们和正

在对我们说话的某个人呆在一起，但我们似乎未曾听他们在说什么，因为心里正想着别的事。这么说有点不确切，但是真的；我们是在听，但是我们并不记住在瞬间穿过我们双耳的声音，因为意志未让声音固置在记忆里（这本是交流中的规则）。所以，这类事发生时，说“我们不记得”比“我们没听过”更为真切。同样的事经常发生在正在阅读的人身上，比如我就极为经常地发现我虽读了一页书或一封信但对我读过的东西一点最轻微的印象也没有，只得重读。意志的兴趣已经向着某个别的东西了，所以记忆未曾被应用到身体的感官上，像感官之被应用到文字上一样。同样，你在外去行走但意志想着别的事情时，你就不会知道你走的是哪条路。假如你真的未曾见过路，你就会要么不会出去散步，要么在走时对所走的路倍加注意，尤其是在走一条你不认识的路时。但你走得十分容易，所以你当然看到了路。然而，尽管你的视觉与你正在行经的地方连在一起，你的记忆却未与你的视觉连在一起，所以你就不会记得你见过的东西了，尽管它是极近发生的。最后，意志将有意注意从记忆所藏之物上面转开，其方式只不过是不要去想它罢了。

16. 所以，正是在始于物体的模样、终于思想中的模样（它产生自思想的凝视）的这一系列中，显出了四个模样，它们一步一步地从别的模样中产生出来；第二个从第一个产生出来，第三个从第二个产生出来，第四个从第三个产生出来。从被看物体的模样出现了那在看的感官中产生的模样，从这一模样又出现了产生于记忆中的模样，而从这记忆中的模样又出现了产生于思想注意力中的模样。所以，意志之将准父母及其后代结合起来，共有三次：首先是将物体的模样与它在身体感官中产生的模样偶合起来；其次是将感官中的模样与由之在记忆中产生的模样偶合起来；最后是将记忆中的模样与由之在思想的凝视中产生的模样偶合起来。但是中间的或第二个偶合，尽管更近于第一个偶合，却不像第三个偶合那样与第一个相似。因为，在该系列中有两个视觉，一个是感觉的，一个是思想的。从感觉的视觉中产生了某种在记忆中的相似的东西，有意注意力能够在思想中转向它，正如眼睛的注意力在实际的观看中转

向物体一样——正是这使得思想的视觉成为可能。这就是为何我曾希望提出两个这类三一了，一个是在视觉的感觉形成外在的物体时有的，另一个是在思想的视觉形成自内在的记忆时有的。但我并不希望提出一个处于二者中间的三一，因为产生于观看者的感觉中的形式被运用于记忆时，通常不被称为视觉。然而，在每一个例子里，意志只是看似在将准父母与其后代偶合起来。因此之故，不管它发自何处，它本身都不能被称作父母或后代。

第4章

讨论记忆设定在思想之上的限度或modus，以及意志在运作中所起的或推或拉的作用，该讨论使本章终篇，并使作者对《智慧书》11 21“你以尺度、数目和重量安定万有”作出总结性的反思；这一反思始于对充满想像的或虚构性的思想行为的初步打量。

17. 但是，假如我们只是记得我们所曾感知之物，只是思想我们所曾记忆之物，那么，我们又怎会常常思想虚假之物，尽管我们并不虚假地记得我们曾见之物？这必定是意志（我已费尽心思显示它是这类事物的偶合者和分离者），必定是它通过记忆的库存将正在思想的注意力引到它喜欢的地方，形成它，并促使它〔注意力〕在我们记得的东西里这儿取一物，那儿取一物，思想我们并不记得的东西。所有这些东西集合在一个视觉中，就造成了所谓虚假的东西，因为它是不可外在地在物体之物的本性中找到的，或者因为它看来并不是源出于记忆的，既然我们并不记得曾经感觉过这么一个东西。曾有人看见过黑天鹅吗？从来没人看见过，所以没有人记得有黑天鹅。但是不是没有人能想出一只呢？这真是太容易了，只要我们将曾见过的天鹅的形态再加上我们曾在别的物体那儿见过的黑颜色就可以了，由于对这二者我们都曾感觉过，所以我们也记得它们。我并不记得有一只四足鸟，因为我从未看见过；但要构想出这么一个东西却是很容易的，只要在我曾见过的有翼的形状上加上我也曾见过的多于两只脚就行了。所以，当我们将我们记得曾一个一个地感知过的两个东西结合在一起思想时，我们看来就是在思想某个我们并不记得的东西了，尽管我们是在记忆所设定的限度内这么

做的。正是从记忆那里我们取来了我们用诸般方式任意拼凑在一起的所有东西。

还有，我们若无记忆之助，是不能够想到我们从未见过的有大小的物体的。我们可以扩展任何物体的大小，将之想到最大的空间，以致我们的视线习惯于驰骋宇宙之大了。理性甚至能走到幻象都跟不上的更多的范围，它能显示数之无限，而这是关于物体之物的思想所不能用内在视觉领会的。同一个理性告诉我们，最小的粒子也能被无限地分下去；但当我们达到我们记得曾见过的最小或最精微之物的界限时，我们就不能够定睛于任何更小或更微渺的幻象之上了*，而理性却能继续分下去。所以，除了我们记得的，或者除非它们是由我们所记得的东西组成的，我们是不能思想任何物体之物的。

18. 然而，由于被分别地印在记忆之上的东西可用数目可观的方式来想，于是看来尺度是属于记忆的而数目是属于视觉的了。尽管这样的视觉可能有数不清的多样性，它们每一个却都在记忆中被圈定了其不可跨越的限度。所以尺度出现在记忆里，而数目出现于视象中；正如在可见的、视觉感官以极多的方式联结的物体中有某种尺度，并且一个可见的物体，可以形成许多观看者的视线；实际上，甚至在一个观看者那里，由于他的双目的数目，也常能像我们前述的那样将物看作双重的。因此，在视象由以被翻印的事物那里，有某种尺度；而在视象本身那里，有某种数目。至于将这二者联结起来、偶合于一种统一体中，并且促使欲求（Appetite）寻找或想要在视觉得以形成的东西中获得安息的意志，就好比重量（Weight）了。我要坦白的是，我喜欢品尝这么一种快乐，即在这里以及在所有别的事情中观察这三者，就是**尺度、数目、重量**。

现在总结一下。我已尽力显示，将宛如准父母和准后代的可见之物与视觉偶合起来的意志，不管是在感觉之中的还是在思想之中的，它本身

* 意谓根据记忆拼凑所得的幻象亦有大小限度。

都既不能称作父母亦不能称作后代。时间催促我们开始在内在于人里面寻找这同一个三一；从我们已谈了这么久的这一动物性的、属肉体的、被称作外在之人的三一，转而向内。在那里，在里面，我们希望能够找到上帝的三一形象，假使我们的努力能得到上帝之助的话。按照《圣经》的见证和事物本身的证据，上帝“以尺度、数目和重量安定万有”（智 11：20）。

第 12 卷

人的个案史：形象破碎；墮落

第1章

内在之人或心灵，被区分为两个部门或功能，其中高级的功能关系到凝思永恒真理并根据永恒真理作判断，在这种功能里心灵是最为本己的；低级的功能关系到对尘世和物质事务的管理，它是从高级功能衍发来的，正如《创世记》第2章所说女人是从男人来的一样。

1. 好了，现在让我们来看看，我们该在哪里确定外在之人与内在之人的边界。在我们的意识之中，有些功能是动物也有的，它们被正当地说成属于外在之人。不只是身体被认作外在之人，身体的生命也被认作外在之人。二者之中，生命激活了身体的结构以及所有的天赋感官，使之得以感觉外物。当被感知过的、固定在记忆里的事物形象在回忆中被再次看到，它们仍是属于外在之人的、但已完成了的东西。在所有这些事里，惟一使我们与动物不同的，是我们在姿势上直立向天，而不是匍匐向地。这是造物者对我们的一个提醒，在我们更好的部分即意识里，我们不应像野兽一样匍匐向地。我们也不应将自己的心与灵魂倾注到物体中最为崇高的东西上；因为甚至在这样高贵的物体中寻找意志的满足也是将意志贬低到一个匍匐的位置上去了。^{*}正如我们的身体被本性升举到物体之中最高者即诸天那里，我们的意识作为一个精神实体也应被升举向属灵事物中最高者那里——当然不是被骄傲抬升而是被负责任的公义之虔诚举升。

2. 所以，动物也能用身体感官感觉外在物体，也能记得它们固定在记忆中的形象，并且凭着记忆来趋利避害。但是，注意到这些事，不仅保留

^{*} 这里可能指星相学。

被自然而然地捕捉到记忆中的东西，而且保留有目的地被置于它之中的东西，并且藉着回忆和思想将很快就落入遗忘的东西再次印在它之上，以致正如思想形成自记忆所载之物，藏在记忆中的东西也被思想牢牢地固定在那儿；藉着从这里那里取来各种各样被记录的东西，并缝在一起构成编造的视象；注意观察在这类事物中似真之物是怎么须区别于真实之物的——我指的是物体而非精神之物；* 所有这类意识活动，尽管是伴随着可感之物以及意识藉着身体感官从它们吸取的东西才能进行，却也仍然分享有理性，所以它们并不是人和野兽共有的。”但是，根据非物体的和永存的相来对这些物体之物作出判断，却属于更高一级的理性；若非这些相在人心之上，它们肯定不会不变，若非我们的某个东西与它们相配，我们便不能够根据它们来对物体之物作出判断。但我们确实按照面与形的相〔如几何〕来判断物体，而这相心灵知道是永久不变的。

3. 然而，尽管我们的那一部分（它以异于动物的方式充满了应付属世之物的行为）实际上是理性的，却仍不得不说它不属于我们心灵的理性实体，凭着后者我们才得以从尘世攀附到可理知的、不变的真理，并被赋予处理和控制在这些低级事务的任务。正如在所有野兽中找不到与人相似的、能帮助人的配偶，只有从人身上取下的东西〔肋骨〕才能成为他的良配，所以，我们的心灵，我们用来请教最高最内在的真理的，在我们与动物共有的灵魂部分中也找不到一个与它自身相似的帮手，来以满足人的本性的方式使用物体。所以，我们的某个理性的东西〔低级理性〕就被指派做这一工作，这不是说它〔低级理性〕与心灵相分离、没有统一，而是说它是从它〔高级理性〕衍生来的、一个帮忙的伴侣（创2：20）。正如男和女是一体中的二，我们的理解力和行为，或建议（Counsel）与执行，或理性与合理的欲求，或用你能找到的更能达意的词表达

* 指记忆之真实与想像之杜撰的区别。

** 即这些意识行为是人独有的。

的任何这类东西，也都是一个心灵本性中的二。所以，正如《圣经》说他们“二人成为一体”（创2：24）一样，这二者也可相等地说成是“二者成为一体”。

4. 这样，我们在讨论人心的本性时，就肯定是在讨论一个东西，并且不是将它分裂为我提到过的两个方面，除非是按功能来分。于是，当我们在它之中寻找一个三一时，我们就是在它的整体之中寻找；我们并不是在以这么一种方式将属世理性活动与永恒事物的凝思分离开，以致我们得寻找某个第三者来完成这个三一。非也，必须以这样一种方式在心灵本性整体中发现一个三一：一方面，为免尘世活动停止——正是为了它才需要一个助手，心灵的某个部分〔低级理性〕才被拉出来掌管这些事务——这个三一才在一个十分单纯的、不可分离的心灵中存在；另一方面，假如人们从功能来理解，惟有在关系到凝思永恒事物的那部分才能不仅找到一个三一，还能找到上帝的形象；而在被拉出来进行尘世活动的那部分，人们也许能发现一个三一，却肯定不能找到上帝的形象。

第2章

介绍始祖的故事，用来比喻心灵的两个功能，同时反对对该故事的另一寓意解释，后者将男人、女人、孩子三者组成的基本家庭结构视为神圣三一的形象。这种解释不仅不能达到三一教义的教义要求，也不能与《哥林多前书》11:7调和，在那里保罗肯定只有男人才是上帝的形象。

5. 显然，我不会认为下述看法令人信服，即认为从人类的本性来看，上帝形象的三一能够在三个人里发现；就是说，它可由男人、女人和他们的孩子的联合体构成，其中男人好比圣父，从男人生出来的孩子好比圣子，而第三个位格即圣灵呢，他们说，是由女人来代表的，她以这样的一种方式从男人发出来，既不是独生子也不是女儿，尽管由于她受孕才有孩子出生；因为主在谈到圣灵时说，他〔圣灵〕是“从父出来的”（约15:26），但他仍不是子。这种错误的意见中多少有点可信的一点是，正如《圣经》的可靠权威显明的女人的起源那样，并不是所有经由一个位格而进入存在的东西都可称为子，因为女人的位格是经由男人的位格而进入存在的，而其存在又不被称作他的女儿。除这点外，该理论的其余部分是如此荒谬，如此错误，以致不堪一驳。认为圣灵是圣子的母亲和圣父的妻子，这是怎样的错误，我就略过不提了。他们对这种反对意见可以答复说，如果你想的是肉体的受孕和出生，这种看法就可能是令人反感的，但是你也可以纯净地想这些事。在洁净的人，凡物都洁净；在污秽不信的人，什么都不洁净，连心地和天良也都污秽了（多1:15），所以他们有些人甚至在想到基督在肉体上由处女所生都觉得受

到了冒犯*。但是在灵性的至高层，没有什么能破坏和腐败的，也没有什么是在时间中出生或形成自无形的质料的。此外，这个较低级的受造界里的各种事物，都是照着那高处事物的样式受造的，尽管二者的相似是极为渺远。所以，以这种方式谈论它们，应该注意不要颠覆正常的头脑，否则他就会发现，为了避开一个伪造的恐怖，他陷进了一个灾难性的错误。他必定会以这样的一种方式，习惯于在物体中发现灵性事物的痕迹，当他由此世转而向上、开始以理性为向导攀登，以达到不变的真理本身（“万物是藉着他造的”）（约1：3），他并不将底层没有什么价值的东西随身携带到顶层上去。毕竟，曾有人并不由于“妻子”一词令人想到生孩子一事上的交合的腐坏，而羞于选择智慧为自己的妻子（智8：2），此外，智慧也并不因为在希腊语和拉丁语里是阴性词，就是女性。

6. 这样，我们之不喜欢这种意见，就并不是因为我们害怕认为不可破坏的、不变的仁爱上帝圣父的妻子，他（仁爱或圣灵）经由圣父而进入存在，却不是他的孩子，以产生圣言，后者是“万物是藉着他造的”（约1：3）；而是因为《圣经》表明了这是错误的。上帝说“让我们照着我们的形象和样式造男人（man）”（创1：26），“一会儿之后又补充说，“神就照着神的形象造了男人”（创1：27）。***“我们的”在数目上是复数，所以，假如有人说男人是照着一个位格的形象造的，不管是照着圣父还是圣子还是圣灵造的，就都是不正确的；但是由于事实上男人是在三一形象中受造的，经上就说是“照着我们的形象”了。接着为了免得我们以为得要相信在三一中有三个神，而其实这同一个三一只是一个上帝，经上继续说，“神就照着神的形象造了男人”，这等于说“照着他的形象”。

7. 这样的词句的转折在《圣经》里是很常见的，但很有一些人，包括公教信仰标先的人物，却未能足够细心地注意到它们，于是认为“神照着神的形象造”意指“圣父照着圣子的形象造”。这样他们的目的就成了证

* 这可能指摩尼教徒。

** 和合本译为“我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人”。

*** 和合本译为“神就照着自己的形象造人”。

实这么一种主张，即圣子在《圣经》中也被称为神，仿佛没有别的极为明白可靠的经文表明了圣子不只被称作神，还被称为真神似的。至于他们用作证据的这段经文，尽管他们开头是想用它解决一个问题，却不幸深深地卷入另一个问题，以致难以脱身了。你看，假如圣父以这样的方式照着圣子的形象造男人，以致男人不是圣父的形象而只是圣子的形象，那么圣子就不像圣父了。但若虔诚的信仰教导说（正如实际上的那样），圣子像圣父像到了在存在上平等的地步，那么，照着圣子的样式造出来的东西，不管它是什么，也就必定是照着圣父的样式造出来的了。最后，假如圣父不照着他自己的形象而只是照着圣子的形象造男人，那么他为何不说“让我们照着你的形象和样式造男人”，而是说“我们的”？道理就必定是，在男人身上被造的是三位一体的形象，既然三一自身乃是独一真神，这就是男人是独一真神的形象的原因了。

这样的词句的转折在《圣经》中有上百，但引用下面的也就足够了。《诗篇》里说，“救恩属乎主，愿你赐福给你的百姓”（诗3:8），这好像是说给别人听的，而不是说给经文以第三人称称呼的上帝的。“我将被你救离试探，盼望着我的神，我将跳过墙垣”（诗18:29），在说“我将被你救离试探”时仿佛是对着别人[而不是神]说的。“（你的箭锋快），射中王敌之心，万民仆倒在你以下”（诗45:5），这等于说，“射中你的敌人的心”，他（诗篇作者）当然是在对王即主耶稣基督说“万民仆倒在你以下”，他在说“射中王敌之心”时，当然也是指同一位王。

这样的转折句在《新约》里则相当少，但我们也可看到使徒对罗马人说，“论到他儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。”（罗1:3, 4, 5）使徒仿佛是在说另一个人而不是基督似的。但事实上，什么是神的儿子，从耶稣基督的死而复活中显明了的、预定好了的神的儿子，不正是被预定好了、是神的儿子的同一位耶稣基督吗？所以，尽管在这里我们听到了“耶稣基督大能里的神的儿子”、“按耶稣基督圣善的灵说的神的儿子”、“耶稣基督从死里复活显明的神的儿子”[这些不同的表达]（这些

他本来是可以正常的方式说“他的大能里”、“按他圣善的灵”、“他从死里复活显明”或“从他的死”的)，我们也不应该将之理解成另一个人，而要理解为同一个人，即神的儿子我们的主耶稣基督。同理，尽管我们听到的是“神照着神的形象造男人”（创1：27）（它本可正常地表述为：“照他自己的形象”），我们却不必将之理解为三一中的另一位格，而须理解为惟一的同一个三一自身，这就是独一的神，男人就是照着其形象造的。

8. 明白了这一点，假如我们还用三个人即父、母、子来理解三一形象，而不是在一个人里面来认识的话，会发生什么呢？后果似乎就是，倘若还没有为男人造一个妻子、倘若他们俩还没有生一个儿子，男人实际上就不是照着神的形象造的，因为在那时还没有三位或三一。会不会有人说，“三一早已在那儿了，因为凭着他们的种的本性，即便还没有其专有的形式，女人却早已在她丈夫的肋里，儿子也早已在父亲的腰里了”？如果真是这样，为何《圣经》在说“神照着神的形象造男人”之后马上补充说，“他〔神〕造他〔男人〕男和女，他造了他们并祝福他们”（创1：27）。*^[1]我的意思是，为什么《圣经》不提男和女之外的、照着神的形象造的人的本性中的别的东西？要完成三一形象，它应该提到一个儿子的，即使他还在他父亲的腰里，像女人在丈夫的肋中一样。或者，女人早已被造好了，《圣经》以简要的总结浓缩了它在以后会详尽地描述的，故而子由于还未出生就不应被提到？仿佛圣灵也不曾将这包含在简要的总结中，尽管他会在适当的地方讲到一个儿子的出生，正如他后来在适当的地方讲到女人被从男人的肋旁取出来，但在这里仍没有对她略而不提。

* 和合本译为“乃是照着他的形象造男造女”。

[1] 《创世记》1：27—28圣经原文不标点为：“And God made man to the image of God he made him male and female he made them (28) and blessed them God…”

最自然的标点应该是：“And God made man, to the image of God he made him, male and female he made them (28) and God blessed them”。

奥古斯丁的标点是：“And God made man to the image of God, he made him male and female, he made them and blessed them”。——英译注

9. 这样，我们就不应将男人是照着至高三一的形象即神的形象造的，理解为要从三个人来理解这一形象。这在使徒说男人是神的形象，因此不要披头巾，而女人必须蒙住头的地方尤其如此。他说，“男人本不该蒙着头，因为他是神的形象和荣耀，但女人是男人的荣耀。”（林前11：7）对此我们要怎么说呢？假如女人本身就完全了三一的形象，为什么在她已被从他肋旁取出来之后，男人仍被[单独地]称为形象？或者，假如三个人里面的每一个人都能称为神的形象，像至高三一中每个位格都是上帝那样，为什么女人却不是神的形象呢？你看，这就是她被告知要蒙着头的原因了，而这在男人是禁止的，因为他是神的形象。

第3章

上章为了驳斥那种认为三一形象要在男人、女人、孩子三人组中寻找的理论，引用了保罗的经文，该经文显示了一个甚至更大的问题，即它似乎完全排除了女人是神的形象，这既违背了基督徒的常见，也与《创世记》1：27相悖。作者的解决办法是，用象征法来解释使徒的话，以支持作者对《创世记》中始祖夫妇故事的象征阐释，认为他们俩代表着人的心灵的功能结构。这一阐释被用来显示人类堕落的故事，这在第一个人的失序的心理功能结构中得到了表现。

10. 但我们必须看到，使徒就男人而非女人是神的形象所说的话，是如何并不与《创世记》中所说的相抵触的：“神照着神的形象造男人；他造他男和女，他造了他们并祝福他们”（创1：27）。这说的是，照着神的形象造的东西是人的本性，这一本性在每个性别里都实现了，它并没有排除女人是神的形象。因为在说“神照着神的形象造男人”之后，它说“他造他男和女”——或至少按另一种句读是“男和女他造了他们”。这样，我们该如何理解我们从使徒听到的，男人由于是神的形象故而不得蒙头，而女人不是，故而必须蒙头呢？

同样地，我相信，正如我在处理人心本性时所说，女人和她的丈夫一起是这样地算神的形象的，那个实体的整体是一个形象；但当她被指派作一个帮手（这是惟独她才关心的），她就不是神的形象；然而就男人单独来说，他之是充分、完全的神的形象一如当女人与他连为一体时那样。我们曾就人心本性说过，如果它全心凝思真理，它就是神的形象；当某物〔低级理性〕自它那里被拉出来被指派管理尘世事务，就它用以请

教它所凝视的真理的部分而言，它仍是同样的神之形象；但就它乃是管理这些低级事务的部分而言，它不是神的形象。它越是向外迈向永恒之物，它就越是照着神的形象形成，所以它没有受到管辖或要求来减缓或抑制它在这个方向上的努力，所以“男人本不该蒙着头”（林前11：7）。但就关注着物体与属世之物的理性活动来说，太深入这低级领域却是危险的，所以它“应当在头上有服权柄的记号”（林前11：10）；这是由盖头巾表示的，这象征着它需要受管制。这一神圣而虔诚的象征手法是天使所喜悦的。因为上帝不在时间中看视，某个短暂易逝的行为被完成时，也没有任何新东西发生在他的视线或知识之内，像它们影响了动物和人的肉体感官，或天使的非凡的感知那样。

11. 使徒保罗在男女性别差异中设想出了某种更神秘之物的象征法，这可从下面看出来：尽管他在别处说真正的寡妇是独居无靠的，然而却应“仰赖神，昼夜不住地祈求祷告”（提前5：5），在这里他却说，女人“被引诱，陷在罪里。然而，女人若常存信心、爱心，又圣洁自守，就必在生产上得救”（提前2：14）。仿佛这是用来反对一个好寡妇的，假如她未有子嗣的话，或者她的子女拒绝保持善行的话。但我们称为善功的东西，就正如我们生命的子嗣，这是在问一个人过着何种生活，即他如何对待他的尘世事务这种意义上说的——这种生活希腊人称为bios而非zoe——这些善功最为经常地构成了仁慈的服务。然而，仁慈的事功，却不可归予那不信基督的异教徒或犹太人，也不可归予异端或裂教者，在他们那里是没有信仰、爱和成圣可言的。所以，使徒意之所指就很明白了，他是用象征和神秘的手法做的，因为他是在谈女人的头巾，而假如这不指某种秘仪的或象征性的意义，就会仍旧令人茫然无解的。

12. 到底，使徒的权威和显明的道理使我们确信，男人之照着神的形象受造不是就其身体的形状，而是就其理性的心灵而言的。认为上帝被限制于带有面容、四肢的身体之内，这种想法未免任意而卑下。有福的使徒不是说过，“又要将你们的心志改换一新，并且穿上新人（new man），这新人是照着神的形象造的”（弗4：23）；在别的地方又更清楚地

说过，“脱去旧人 (old man) 和旧人的行为，穿上了新人，这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象” (西3：9—10)。如果我们的心志被更新，如果在知识上被更新正如造他主的形象的正是这新人，那么毫无疑问，男人之被照着造他的主的形象受造不是就他 (男人) 的身体或他的任何旧意识成分说的，而是就理性的心灵即能够认识上帝的 [理性心灵] 而言的。

现在，我们藉着基督教的洗礼，也被造为神的儿子，这是就这一更新而言的，并且当我们穿上新人时，当然就是藉着信仰穿上了基督了。那么，还会有人将女人排除出这一联合吗，既然她们和我们男人一道是恩典的承继伙伴，而且使徒在别处说，“你们因信基督耶稣，都是神的儿子。你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了” (加3：26，27，28)，这当然不是说女信徒失去了她们身体的性别。但是，因为她们被照着没有性别的神的形象更新，那么人就是在没有性别的地方，即他心灵的精神之中，照着神的形象受造了。那么，为什么“男人本不该蒙着头，因为他是神的形象和荣耀” (林前11：7)，而女人却应该蒙着头，因为“她是男人的荣耀” (林前11：7)，仿佛女人不是在她心灵的精神上得到更新，“这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象” (西3：10)？只是由于她在身体性别上与男人不同，她蒙着头才正好用来象征理性中被分出来管理属世之物的那部分，并显示出，男人的心灵若非处于坚持凝思或请教永恒之相的部分，就不葆有神的形象：显然，女人也和男人一样有这部分。所以，必须承认他们的心灵有一个共同的本性；但这一个心灵的属性却在他们的身体中得到象征。*

13. 我们以一定的反思步骤藉着灵魂的部分来向上向内攀登时，开始达到并非我们和野兽共有的东西，这是理性开始的地方，在这里我们可

* 这里指的是，男人和女人都同样具有高级理性和低级理性，故而都可通过凝思神而成为神的形象。他们的身体性别差异仅具象征作用，男的用来象征高级理性，女的用来象征低级理性。

以辨认内在之人了。但是，藉着被挑来应付尘世事务的那理性，他可能会因不受限制地迈进而陷溺于外物；就是说，在理性的内部，作为男性部分高居于上的理性〔高级理性〕没有尽到应有的职责管辖住低级的理性。低级理性采取不当的行动，可能还得到了她的头领〔高级理性〕的同意，这高级理性我们称之为“亚当”，而低级理性可以称之为“夏娃”。在这样的情形里，内在之人就在其敌人即众鬼及妒嫉美德的魔鬼长（诗6：7）的包围下变得苍老憔悴了，对永恒之物的凝视就在头领自身〔亚当〕与其伴侣〔夏娃〕一同吃禁果时撤销了，他眼里的光也就没有了（诗38：10）。于是他们两个的真理之光照就被剥夺了，成为赤裸的、一无所有的，他们的意识之眼目就开了，看到了他们使自己陷入了何等可耻不齿的状态。于是他们就缝树叶为裙，这树叶里面看似有果实其实却无，这就是说，他们把好话缝在一起却无善行之果，以便在活得丑恶时以巧言佞色掩盖其卑鄙奸恶。

14. 所发生的事，乃是灵魂因贪爱自己的力量而从大公大全偏离，滑入一己之私。倘是追随神之指引，并完美地遵循神之律法，它或可欢享受造宇宙大全；但它凭了被称作“罪之始”的骄傲的变节，竭力要抓住大全之外的某物，并以它自己的律法统领它；由于没有什么是在大全之外的，它就被抛回到了对一个部分的焦虑之中，于是，它贪求得越多，得到的就越少。这就是贪婪被称作一切恶之根的原因了（提前6：10）。它试图用自己的一套来反对统治宇宙的律法，它这么做是凭着它自己的身体的，后者是它惟一拥有部分所有权的部分。所以，它在物体的形状和运动中找到了乐趣，并且由于它不能把它们搬到它里面来，它就把自己卷到它们的形象中去，后者是它放置在记忆里的。这样，它就以一种新奇迷魂的通奸把自己搞得污秽不堪，将它所有的行动导向如下目的：好奇，藉感官来寻求身体的、短暂的体验；狂妄自大，从而要凌驾于呈现在其感官之前的别的灵魂之上；或肉体享乐，将自己一头扎到这个淤泥旋涡里去。

15. 于是，如果灵魂带着善良意志追求自己的利益或别人的利益，它

的目的就在获取那些不是被私人占有，而是被所有爱它们的人共同占有的内在的和更高的事物，而这种共同的占有，乃是一种不带任何局限或嫉妒的贞洁的拥抱；甚至当它由于对尘世事务的无知而走错了（因为这里也牵涉到尘世行为），并且没有遵守它的行为应有的限度，也只算是一种人类的试探。“你们所遇见的试探，无非是人所能受的”（林前10：13），以这样的方式来度过今生是一件多么伟大的事啊，我们在回家的旅程中将今生当作一条路来旅行。这种罪是与身体无关的，也与通奸不在同一个层次上，所以是很容易得到宽恕的。但是，当灵魂出于对体验，或对优越性或对肉体接触之乐的贪求，而采取行动以获取藉着身体而被感知之物，且达到这样的程度，以致把它作为它的目的、恰当的善，那么，不管它做什么，它都是在卑鄙地做，且“行淫，得罪自己的身体”（林前6：18）。它将物体的欺骗性的相似形象拉入自身之内，在徒然的冥思里玩味它们，到了最后，它除了这般的物事之外，什么神圣的东西也想不起来了，这样，在它私己的贪婪里，它就装满了错误，在它私己的挥霍里，它的力量荡然无存。它不是一下子就落到这般卑下可怜的境地的，而是如经上所说，“轻视小善者，将一点一点地堕落”（德19：1）。

16. 因为，正如蛇不是靠迈开大步来行走，而是通过鳞片的细小运动来蜿蜒行进一样，粗心大意的人，一点一点地沿着失败的滑坡滑下去，由开始的一点追求与神相似的歪斜之欲，最终变得跟动物一样。他们被剥光了原初的袍子，赢得了终有一死的皮袍。（创3：21）因为人的真荣耀是上帝的形象，及有神的样式，但它惟有在面对赋予了它形象的他[神]时，才能得到保存。所以，它对属己的东西爱得越少，他离上帝就会越近。但出于对体验自己的权力的贪欲，他点头同意从自己跌入到了自己的深渊，而这跌落看上去不过像是到了某种中间的水平。然后，由于他想要成为像上帝那样的至高无上者，他就受到惩罚，从他自身所处的中间位置被抛到最底层，被抛到原为动物所乐意的事物之中。于是，既然他的荣耀在于与神相像，他的耻辱在于与动物相仿，就会如经上所说了，“但人居尊贵中不能长久，如同死亡的畜类一样”（诗49：12）。

若非通过中间层次的自我，他怎能历经这么长的路，从高处跌入深渊？假如你忽视充满爱意地恪守那总是保持着同一的智慧，而渴望那藉经验可变的、尘世之物而来的知识，这知识就会令你自高自大而非立己立人了。这样，意识就被自重搞得沉重不堪，与幸福无缘，且凭着对它自身的中间位置的体验，通过它遭到的惩罚，得知在它已舍弃了的善和它已做出了的恶之间，差别有多大；它也不能重新回到上面了，因它已耗尽和失去了它的力量，除非是蒙主召得悔改并得赦免。因为，“除了靠着我们的主耶稣基督的恩典，谁能救我脱离这取死的身體呢？”（罗7：24—25）。我们将在适当的地方就他本身所允许的程度讨论这一恩典*。

17. 现在，让我们在主的帮助下，继续思考我们达到了的知识所属的那一理性部分，即指导今生事务所必需的对可变、尘世事物的知识。蛇并未与始祖一道吃禁果，只是怂恿他们去吃，妇人不是独自地吃，而是给了她的男人一些，是他们一起吃的，尽管是她独自对蛇说话，独自被它引入歧途。与此相似，和甚至在一个人里面都鲜明地表现出来的这种隐藏的和秘密的夫妇一道，肉体的或感性的灵魂运动（它连通到身体感官中，且是我们与动物共有的），也与智慧之推理绝了缘。说到底，物体是藉身体感觉被感知；永恒不变属灵之物则是凭智慧的推理（the Reasoning of wisdom）得到理解。而感性欲求与知识的推理（the Reasoning of knowledge）甚为接近，因为该知识的功能就是对藉着身体感觉感知到的物体进行推理。它若在这件事上做得好，它做它就是为了将它们[物体]引向最高的善，作为它们的目的；若做得差，就是为了享受它们，将它们当作它能以虚幻的幸福感自得地安于其中的诸善。所以，心灵的这一通道，在其行动的使命中，忙于以一种活泼的方式思虑尘世属物之事，而与肉体或动物感觉俱来的，就是自我享受的诱惑之暗示，就是将某物作为某人本己的私善来享受，而非作为公善和共善即不变之善之所是来享受，这很像对妇人发话的蛇。对这一诱惑的同意就是吃禁果。但是，假如这

* 见下卷。

一同意只满足于思想的快乐，而更高级别的权威*阻止肢体“献给罪作不义的器具”（罗6：13），那我就认为可以将它视为仿佛妇人独自在吃禁果了。然而，如果在同意对藉着身体感觉而被感知的事物作坏的使用时，它决定了用身体来犯某个罪，或使犯罪可能性显现出来，那么就可将它理解为妇人将不法食物给她丈夫，二人共享了。因为，倘若拥有至高权力驱使肢体行动或抑止行动的那一心灵通道〔高级理性〕不屈从于坏的行为，不为坏行为所役，心灵是不能贯彻到行动中的，它就只会仅仅停留在任意的思想上了。

18. 要知道，不可否认的是，心灵若只是耽乐于考虑不法行为，即没有在实际上做出来而只是持有它们，并对之呵护有加，这乃是罪，因为在它们进到意识里时，意识本来是可以马上扔掉它们的。不过，与它决定将这不法的想法用行动予以完成相比，这仍然算是小罪。所以我们要为有这样的思想请求赦免，捶着胸请求主“免我们的债”，并行出随后说的那句“如同我们免了人的债”（太6：12），当然在祷告时也要加上它。至于这两位始祖（当然了，每一位都是自行其事的人），若只是妇人一人吃了禁果，她也就会独自一人担当死的惩罚。但这种说法不能用在单个的人身上；假如他任意地以非法的快乐喂养他的思想（这本是他马上就该避免的），还未决定行出错事来而只是在回忆中宠爱地把玩它，我们不能说在这个人里面的“妇人”要受谴责而“男人”不用。这真是一个可笑的观点。这毕竟只是一个人，一个位格，他之受谴是整个人受谴，除非这些事得到了中保恩典的赦免，而这些事一般只被认为是思想的罪，没有任何要行出来的意思，只有以这样的事来娱乐意识的意思。

19. 这样，我们就是在每一个人的心灵里寻找一种“凝思”与“行动”的理性夫妇，其功能被分配给了两个不同的通道，但在每一个里面仍保留着心灵的统一；所有这些当然都没有曲解神圣权威就始祖（人类自他们繁衍而来）所说的事情的历史真实性。进行这一讨论只会有助于我们

* 指智慧理性或高级理性。

理解为何使徒只是将神的形象归给男人而不归给女人，并且知道他这么做是因为他想利用这两人的性别差异，来指示必须在每一个单个的人里面才能找到的某物〔智慧和知识〕。

20. 我没有忘记，在我们之前的一些杰出的公教信仰辩护者和《圣经》释经家曾经感到，每个善的灵魂都整个儿地是一个天堂，所以，在单个的人里面寻找这二者时，他们都曾说过，男人代表心灵，而女人表示身体的感觉。如果你仔细考察整个〔始祖〕故事，故事里的每件事看来都是恰好适合这一划分的，即男人代表心灵，女人代表身体感觉，惟有一点不好解释，即经上说，在一切的走兽和飞鸟中，“那人没有遇见像他本人的帮手来帮助他”（创2：20），故而女人就从肋旁为了他而受造了。这就是我认为不应以女人来表示身体感觉的理由了，即身体感觉是我们和野兽共有的。我想要用她来表示野兽不具有的某个东西，并认识到倒不如用蛇来表示身体感觉，因为我们在经上读到，“惟有蛇比田野一切的活物更狡猾”（创3：1）。因为在我们所观察到的为我们自己与非理性动物所共有的自然禀赋中，感觉的力量因一定的活泼性而胜出一筹——这里我不是指《希伯来书》提到的感觉：“干粮只是为完善之人准备的，他们的感觉为习惯所训练，能分辨好歹”（来5：14）；这些感觉在本性上是理性的，且属于理解力。不，我指的就是动物和我们用来感觉物体现象和运动的身体里的这五种感觉。

21. 但是，不管你用何种方式来解释使徒所说男人是神的形象和荣耀、女人是男人的荣耀，显明的事情都是，当我们按照上帝的律生活时，我们的心灵就应当向着他的不可见的事物，从而逐步地为他的永恒性、真理和仁爱所化，然而我们的某些理性注意力，即同一心灵的某些成分，不得不会被导向使用可变物体上来，没有它们此生是不能过的；但是，这却不是通过将这些善树立为终极目的，且将我们对幸福的欲求歪曲地固定在它们之上来“效法这个世界”（罗12：2），而是为了在合理使用尘世之物的同时留心获得永恒之物，忽略前者而将心锁定在后者那里，直到终了。

第4章

已简略地提出过的智慧和知识 (Sapientia and scientia) 之间的区别得到了详细的考察，前者指心灵的高级功能的专有品质，后者则指低级功能的。在讨论过程中，柏拉图的回忆说被提到了并得到了反驳。在知识中寻求三一，这被推到了下一卷。

因为知识在其自身的适当限度内也是好的，假如它之中自大或倾向于自大的东西被对永恒之物的爱克服了的话，这爱正如我们所晓，不是使人自大而是使人立己的。实际上，没有知识，人们也就不能具备美德了，正是它们使人们过着正直的生活、引导悲哀的此生，并使人们最终可达到永恒的福乐生活。

22. 然而，我们藉以善用尘世之物的行为，异于对永恒之物的凝思，后者被归于智慧，而前者被归于知识。因为，尽管智慧本身也可被称为知识，如使徒所说，“我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样”（林前13：12），这里他却是用知识来指对神的凝思，这是圣徒们的至高奖赏；他又说，“这人蒙圣灵赐他智慧的言语，那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语”（林前12：8），他无疑是在区分二者，尽管他未在这里解释差异是什么、又怎能区分开。但在搜查了《圣经》的丰富宝藏后，我发现在《约伯记》里写着，约伯说，“虔敬就是智慧，远离恶便是知识”（伯28：28）。*这一区分可理解为指智慧属于凝思，而知识属于行动。他在这里用“虔敬”来代替“崇拜主”，这在希腊文就是theosebeia；

* 和合本译“知识”为“聪明”。

这是在希腊文经文的同一句子里找到的。在永恒之物里面，又有什么是比惟独其本性不变的上帝更优异的呢？除了爱他，还有什么算得上对他的崇拜呢？凭着这爱我们现在想要见他，并且相信和盼望我们将见到他。然而只要我们不断进步，我们现在虽然是在“谜镜”中观看，到那时却会“清清楚楚”的了；因为这正是使徒说“面对面”所指的（林前13：12）；也是约翰所指的：“亲爱的弟兄啊，我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体”（约壹3：2）。在我看来，关于这类事物的言语都是智慧的言语。然而，远离恶，被约伯称为知识的，却无疑是尘世之物事，因为从时间上来说，我们是在罪恶中间的，我们应该避免它们以达到那些永恒的善物。所以，我们明智地、勇敢地、谦逊地和公义地行出的事，都属于这一知识或学科。我们的行为是凭着它来避恶求善的；我们搜集来用作避免或模仿的例子的历史知识，我们为了具备使用某物的必要信息而搜集来的历史知识 [包括自然历史知识]，无论它们是什么，都属于知识。

23. 所以，不管何时有关于这些东西的言语，我认为都是知识的言语，它是与智慧的言语有别的，后者是关于既不曾是也不将是而只是现在是*的事物的，并且由于处于永恒之中，[人们]在谈到它们时虽也会使用曾是、正是、将是，但却并没有真正的时态变化。它们并不是曾经是而现在已停止了是，或它们将要是而现在还未是，而是总是有同样的是[存在]。它们不像物体固定在空间的某处，而是固定在非物体的本性中；它们是可理解的，因而是心灵的寻视可达到的，正如物体是身体感官可见可触的。它不仅是可感的、空间中的事物的可理解的和非物体的相（相本身却不在空间中），而且是所有时间中发生的运动的相（它们本身在时间中无法衡量）——这些相当然也是可理解的而不是可感觉的。很少有人心灵能敏锐到达到这些相，有人虽然竭尽全力达到了它们却也不能久居于它们之中，因为他的心灵的敏锐是如此地被钝化了、被打了

* 即永恒。

回来，只存在一个转瞬即逝的关于非转瞬即逝的事物的思想。*

然而，这一短暂的思想却藉着意识所精的学科〔如算术、几何〕而被保留于记忆之中，从而存在着某物，是那被迫离开了它的思想能够经常回去看一看的。尽管甚至有时思想也不能回到记忆中，找到它确信放在那儿了的东西，它也会像一个新手那样被领回到它〔记忆〕那里，正如它实际上第一次被领到〔它面前〕一样，并且在它第一次找到它的地方找到了它，即无形质的真理中找到了它，从这真理它可以再次取一个复件来固置在记忆里。例如，一个方形物体的非物体的、不变的相，总是保持着同样；但一个人的思想却不能同样不变地保持在它之内，倘若这是指他可以获得它而无需一个空间事物的话。**再如，一段通过时间节奏而流淌的美妙乐曲的十足的算术性（Arithmetic），假如没有时间便可被领会，静立在某种高且幽闭的沉静之中，也至少是在其曲调被听到后才能被想到。然而，尽管心灵对它的检视只是转瞬即逝的，它〔心灵〕也能从它那里抓下某个东西并将之贮藏在记忆中，仿佛是将它吞入它的肚子似的，这样它就能够多多少少地通过回忆来反刍这个东西，并将它所学得的东西转送到它的学问库里去了。假如该记忆被完全的遗忘抹去了，在科学的指导下仍有可能恢复全然遗失之物，并完全如以前那样再次发现它。

24. 这就是为何高尚的哲学家柏拉图想说服我们，人的灵魂在穿上现在的这些身体之前便曾在这个世界里生活了，所以学习东西更应说是对早已知道的东西的回忆，而非认知新事物。他讲了一个男孩的故事。该男孩被问到了几何问题并回答出了答案，仿佛他是该学科中最博学的。***他当然是被充满技巧地一步一步受到盘问的，故而领会到了该领会到的，并说出了他领会到的。但是，假如这是对先前已知之物的回忆，那么也并非每一个人，或在实践上并非每一个人，在受到同样的盘问时都能做

* 如柏罗丁之神秘智观。

** 这里表明奥古斯丁怀疑是先有方物，后有方相，故而违背了其柏拉图主义立场。这被希尔称为奥古斯丁的“亚里士多德式的怀疑”。

*** 请读者翻看柏拉图《美诺篇》中的有关故事。

到这一点，不大可能每一个人在前生都是几何学家，既然他们在人类里面是如此凤毛麟角，找到一个这样的人都是一桩费力的事。我们应得出的结论倒不如说是，理智心灵的本性是如此地被其创造者的意向建树起来，正如与可知之物在本性的秩序上相配，故而它可以在一种自成一类的（*Sui generis*）非物体之光*里得见真理，正如我们的肉眼在这物体之光[太阳]里得见环绕我们的这些物体一样，这光[太阳]是它们[肉眼]被造来感受的、相匹配的，并不是因为眼睛在受造进入这一肉体之前已知黑白之物，它们现在才能未经教导便可分辨黑白。无论如何，为什么只有可理知之物[Intelligible things]才是精明的盘问可问出答案的，而这答案是属于回答者对之一无所知的某个学科的？为什么在与可感之物相关的事上没有人能做到这一点，除非那些东西他已凭身体感官看到、藉口头语言听到或从经验过它们的人写下的文字得知？我们不能相信那些人，他们说，萨摩斯的毕达哥拉斯能够回忆起他前生在这个世界上经验过的这类东西；传说中还有些别的人曾在他们心灵里经验过这类事。但这些是假记忆，像我们常在梦中所经验到的，那时我们似乎记得自己看见了或正在做我们根本从来就未看见过或做过的事；那些人的心灵甚至在清醒时也受到了恶意的、骗人的邪灵的影响，它们的目的是撒播并增强关于灵魂活动的绵延状态的假观念。人们可以总结说事实如此，因为假如这些东西是对他们前生所见之物的真实记忆的话，那么这类事就会发生在大量的人那里了，几乎所有的人那里了，既然该理论说生者来自死者如同死者来自生者，醒者来自睡者如同睡者来自醒者而无中断。

25. 如果这正确地区分了智慧和知识，智慧是关于对永恒之物的理智认知的，知识是关于尘世之物的理性认知的，那么决定先取哪个后取哪个就不难了。当然，也许可用别的差别来区分它们——因为它们有所不

* *sui generis*当作何解，后世极有争论。托马斯·阿奎那将它解作“像它一样的同类的”，指光与心灵乃同一实体，光在某种意义上属于心灵。光即主动理智。吉尔松则认为，它当指“个别种类的”，故这句话不过是指心灵与光二者都是非物质的，并不指光就是心灵。译者同意吉尔松的看法，须知奥古斯丁继承的确实是柏拉图传统。

同乃是毋庸置疑的，既然使徒教导说，“这人蒙圣灵赐他智慧的言语，那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语”（林前12：8）。即便是这样，在我们刚提到的两个东西间也有一个明显的不同，即对永恒之物的理智的认知，和对尘世之物的理性的认知，没有人会对应优先选择前者感到迟疑的。

这样，当我们将属于外在之人的东西抛下不顾，欲从我们与兽类共有的东西向上向内攀登，而又未达到对至上、不移的理知之物的认知时，我们就处在了对尘世之物的理性认知阶段。假如能够，我们也不妨在这里寻找某个三一，正如我们在身体的感觉中找到了一个，又在通过感官进入我们灵魂的形象里找到了另一个，它们是这样形成的，就外在于我们的、我们用身体感官来获得的物体而言，我们是拥有物体的内在的相似物，它们印在记忆上；我们还有一形成自它们的思想，而意志作为第三者则将这二者结合在一起，正如在外在的感觉行为中，眼睛的注意力形成自外物，而意志也将它转向可见对象以产生视觉，并将二者结合起来，在这里它[意志]也是作为第三者出场的。但我们不必在本卷有限的篇幅里来谈这个；在下卷，我们将藉着上帝的帮助，尽力寻找这样的一个三一，并在找到后分析它。

第 13 卷

人的个案史：形象修复；救赎

第1章

将《约翰福音》的序言作为分析文本，然后继续细谈上一卷所作的将智慧视为高级理性的专有行为、将知识视为低级理性的功能的区分。他特别地将信仰归入尘世之物的知识领域，信仰将是本卷的主题。

1. 在前一卷，即本书第12卷里，我们忙于区分尘世事务中理性心灵的功能（我们的行为和意识都致力于这些事务），和同一心灵的高级功能，后者致力于凝思永恒之物并只在意识中起决断作用。我想，从《圣经》中引段经文，也许有助于我们将二者分清。

2. 福音书作者约翰是这样开始他的福音书的：“太初有言，言与神同在，言就是神，这言太初与神同在。万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光。有一个人，是从神那里差来的，名叫约翰。这人来，为要作见证，就是为光作见证，叫众人因他可以信。他不是那光，乃是要为光作见证。那光是真光，照亮一切生在世上的人。他在世界，世界也是藉着他造的，世界却不认识他。他到自己的地方来，自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作神的儿女。这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的。言成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典，有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光”（约1：1—14）。

我所引的福音书这一段的第一部分包含了不变、不移的东西，正是对它的凝思使得我们幸福或有福。在随后的篇章里，永恒之物就与尘世之物

混在一起了。于是就有某些东西是属于知识领域的，另一些则是属于智慧领域的，如我们在第12卷所作的区分。因为，“太初有言，言与神同在，言就是神。这言太初与神同在。万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光”——所有这些话都在号召过凝思的生活，并且被理智心灵感受到了。一个人越是在这件事上进步，他无疑也就会变得越有智慧。但是由于他所说的“光照在黑暗里，黑暗却不接受光”，信仰就是必需的了，以凭着它来相信不能被看见的。他所说的“黑暗”，当然是指有死之人的心背离了这种光，不再适于仰望它；这就是他为何要进一步说，“有一个人，是从神那里差来的，名叫约翰。这人来，为要作见证，就是为光作见证，叫众人因他可以信”。这已经是在时间中发生的某事了，并且是属于知识的，它是被包含在历史的意识里的。当我们想到约翰其人时，我们是用一个已被印在我们记忆之上的形象来想的，它是从我们的人的本性观念来的。这就是人们想到他的方式，不管他们相信这些事与否。不管是哪种情形，他们都知道一个人是什么，也藉肉眼知道了他的外在部分，即他的身体；知道他的内在部分，即他的灵魂，对此他们由于自己是人且置身于人类社会中，因而是知道的；所以他们也能够想到“有一个人，名叫约翰”的意思，正如他们也是从谈话和听话中知道人名一样。至于“从神那里差来的”，那些接受它的人是凭着信仰接受的，那些不凭着信仰接受它的人要么迟疑不决并说“不知道”，要么不相信并蔑视它。然而，在这两类人那里，假如他们不是在心里说“没有神”（诗14：1）的极为愚蠢的人，那么他们在听到这些话时都有一个关于上帝为何、被上帝差遣为何的思想，即使他们的思想与实在并不相合，也至少与他们自身的能力相合。

3. 至于信仰本身，人若信的话，就可看到它在他心里，若不信的话，也可知道它不在那儿，这信仰我们是以另一种方式知道的，不像物体是我们用身体的眼睛看到的，且在它们不在场时，我们藉着保留在记忆中的它们的形象可以思想之；也不像我们并未曾见、只是根据所曾见的事

物构想出来的东西，以及我们留在记忆里故而能在喜欢时回到它那里，通过回忆再次看到它们，说得更确切些就是我们固定在那儿的它们的无论什么形象；也不像一个活人，他[活人]的灵魂是我们从我们自己的灵魂推测出来的，即使我们看不到它，我们也还可以由看到他的身体的运动而将他识为活的，故而我们可以通过思想它们，来将他描绘为如此这般。这也与信仰在拥有信仰者的心中如何看见的方式不同，它[信仰]乃是绝对确定的知识把握的，并为自我知识所宣示。所以，尽管我们被命令去相信（因为我们不能看到我们被命令相信之物），但信仰本身在我们拥有它时却是我们在自身之内看得见的东西，因为对不在场之物的信仰本身乃是在场的，对外物的信仰本身乃是内的，对没被看见之物的信仰本身乃是可见的；然而它仍是在时间中发生在人心里的，如果一个人由信者变成了不信者，它[信仰]也就从他们心中消逝了。当然了，有时信仰的东西是假的；比如我们有时说“人们信他，但他骗了他们”。人们一旦在发现真相后就从心里将假信驱逐出去，从而这样的信就消逝了，这是不该受到指责的。我们所盼望的是，对真实之物的信仰最终会转变为真实之物本身；*若过去曾信仰的东西后来被看到了，则说“信仰消亡了”就不当了。既然信仰在《希伯来书》里被定义为“未见之事的确据”（来11：1），它也就再不能被称作信仰了，不是吗？

4. 接下来，“这人来，为要作见证，就是为光作见证，叫众人因他可以信”，是一个世间行为，这我们已说过了。因为见证是在时间中产生的，即便是关于像理智之光这样永存的事物的见证也好。约翰是为了作见证而来的，“他不是那光，乃是要为光作见证。”因他接着说，“那光是真光，照亮一切生在世上的。他在世界，世界也是藉着他造的，世界却不认识他。他到自己的地方来，自己的人倒不接待他。”任何懂拉丁语的人都可从他知道的事物明白这些话。这些事物中的一些是通过身体的感觉为我们所知的，比如人，比如世界本身（我们观察到它的显然的团

* 指智观到信仰对象本身。

块)，比如言语自身的声音；因为听也是身体的一种感觉。另外的一些则是通过推理或意识而为我们所知的，比如“他自己的人倒不接待他”，这被理解成“他们不信他”，对此我们不是通过身体感觉而是通过意识的推理知道的。至于与言词的声音迥异的意义，我们得知它们，部分地是通过身体的感觉，部分地是通过意识的推理。我们现在并非第一次听到这些言词；我们在以前曾听见过，并将之作为已知之物藏在记忆里，随时可辨认出来，这不仅仅指言词，还指它们意指的东西。“世界”，这一个双音节名词，作为一个声音当然是一个属世之物，且是通过身体即耳朵为我们所知的^[1]。它所意指的东西也是通过身体即肉眼为我们所知的。就世界之被知来说，是那些看见它的人才知道的。“相信”，这个双音节动词，就其声音来说乃是一物体，故而通过肉耳而飘入 [我们意识之中]；但它所指之物却不是通过身体感觉感知的，而仅是被意识推理得知的。除非我们藉着意识知道“相信”是什么，我们是不会明白那些人没做什么的，对这些人，经上是这么说的，“他自己的人倒不接待他”。所以，言词的声音自外冲击着身体的耳朵，达到所谓听力的感觉。一个人的外观* (look) 既为我们内在所知，也外向地呈现给别人的身体感觉；在我们看到它时，它呈现给我们的眼睛；在我们听到它时，它呈现给我们的耳朵；在我们触、握它时，它呈现给触觉。在我们的记忆中有它的形象，虽非物体，却像物体。最后，世界自身令人惊叹的美也是我们向外的凝视可达到的，在我们进入与它的任何部分的接触时也是触觉可达到的。它也在我们记忆里留下了它的形象，即便我们被关在四面高墙之内，或是在黑暗之中，我们也可在想着它时回到这记忆中的形象。对此我们在第11卷已谈得够多的了，在那里我们说物质事物的形象本身虽非物体，却仍与物体有一种相像，并且属于外在之人的生命。而现在呢，我们是在谈论内在之人，以及他的关于尘世可变之物的知识。假如我们从外在

[1] 在奥古斯丁时代，“读书”都是一边看一边读出声来的，故而这里“听”即“看”。——英译注

* 或译“模样”。

之人那里采取了什么东西，以追求这一知识，那也是为了促进理性知识；故而对与我们与非理性动物共有的事物的理性的使用，是属于内在之人的，不能说是我们与非理性动物共有的。

5. 上面说过，我们要在本卷花较大篇幅来讨论的是信仰。信仰使拥有它的人被称为“信徒”，没有它的人被称为“无信者”、“不信者”，比如那些在上帝之子来到自己的产业里时却不接受他的人。尽管“信道是从听道来的”（罗10：17），它[信]却不属于被称作听力的那一身体感觉，因为它不是声音；它也不属于肉眼，因为它不是颜色或物体形状，也不属于触觉，因为它没有什么是与物质相关的；总之，它不属于任何身体感觉，因为它是心灵的而非物体的；它不是外在于我们的，而是深深地内在于我们的；从来没有人会在别人里面看到它，但每个人都可在自己里面看到它；最后呢，人们可以假装有它，并被别人认为有它（实际上却没有）。所以，每一个人都在自己里面看到他自己的信仰；他只是相信而非看到它[信仰]在别人那里，他信得越是坚定，他越会意识到它的果实，“惟独使人生发仁爱的信心才有功效”（加5：6），这是信仰的本性。

福音书作者继续谈到这些说，“凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作神的儿女。这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的”，对这些人，这信仰是共同的；不是像某些物体形状对可达到的所有眼睛来说是共同的（所有观察它的人的视觉都多少由这一件物体赋形），而是如人的面孔可说在所有人都是共同的。尽管每个人事实上都有他自己的面孔，我们也可以这么说。信仰被从一个单一的教导印在了每一个信同一物的单个的信者的心上；但被信的东西是一事，[这东西]由以被相信的信仰又是一事。被信的东西是在事物中的，我们说它是或曾是或将是；信仰却是在信者的意识里的，只对拥有它[信仰]的人是明显的，尽管它也在别人那里——这在别人那里的信仰，并非数目上同一的信仰，而只是与它相似的信仰；因为它不是数目上的一而是种类上的一；但由于它的相似性和缺少杂多性，我们也

便称它为一而非为多了。当我们看到两个人彼此极像时，这就是相像；我们惊奇地说他们二人长了一张面孔。事实上，尽管我们不难说在《使徒行传》中读到的不同人物的不同灵魂看起来像是只有一个灵魂（徒4：32），却不敢说有多少信的人就有多少种信，因使徒说只有一个信（弗4：5）。不过，说“妇人，你的信心是大的”（太15：28）的主，也对别人人说“小信的人哪，你为何怀疑呢？”（太14：31），这表示了每个人都有他自己的信。但是我们还是说诸多的信者拥有同一个信，正如说许多意愿的人拥有同一个意愿；他们都想要同样的东西，但尽管每个人自己的意愿对他自己都是显明的，别人的意愿却是向他隐藏的，尽管他想要的是同一个东西，即使他用一定的符号表达出了他的意愿，也是被人相信胜于看见。但就每个意识到了自己的意识的人来说，他当然不是相信而是清楚地看到了这是他自己的意愿的。*

* 这段话指每个人的信对自己而言是确知的和自明的，对别人而言却只是可以相信的。

第2章

接着讲上章末尾用来与共同信仰作对比的共同意愿，长篇大论地讨论人对幸福的普遍意愿。这初看起来好像与他开头说本卷要思考的信仰主题离了题，实际上却与这个主题有关，因为他接着论证了，人若想要最终实现这一所有人都有对幸福的欲望，信仰就是必不可少的。

6. 实际上却有这么一个所有活着的和能够运用理性的人都共同追求的东西，尽管确实一个人想要的东西往往对另一个人是隐藏的，却有一些愿望是人人都有，是每一颗心都知道的。尽管每个人都不清楚别的人想要什么，在某些事上他却能知道所有的人想要的是什么。有一个故事是说一个喜剧演员的机智和诙谐的。他向观众发誓，在下一场他会告诉他们，他们所有人都想要的东西是什么。这样，下一场来的人多极了，大家都抱着一种期待的心情而来。当观众安静下来并越来越急切时，该喜剧演员对他们说：“你们都想便宜买进，高价卖出。”人们在一位轻佻的喜剧演员的这一说法里，发现他们自己的自我意识得到了表达，他们对他如此出其不意地告诉了他们像清楚自己的鼻子一样清楚的一个真理而佩服他，为他热烈地鼓起掌来。他许诺告诉他们什么是他们都想要的东西，为什么会激起如此大的期待呢，难道不是因为人们通常对别人有何希望毫不知情吗？但难道人对他自己的这一希望也不知道吗？人人都不知道这一希望吗？一个人可以正当地从他自己有一些东西，推测出别人也有这些东西，因为人人本性相同，缺点也相差不远。倘若不是如此，这怎么可能？但是，一个人看到自己的愿望是一事，推测出别人的愿望又是一事，不管这一推测有多么准确。比如，我对罗马城的屹立和对君

士坦丁堡的屹立是一样确定的，尽管我曾亲眼见过罗马城，而对君士坦丁堡却未曾眼见过，只是根据别人的见证相信的。

那位喜剧演员通过观察自己或经验别人，相信低买高卖的愿望是所有人都有。事实上这是一种罪恶，不过我们可由此知道人是可以获得与此相对应的公义的品质，或染上某种比这种罪恶还要厉害的罪恶的。我认识一个人，有人卖给他一部药典，不过卖的人不知道这部药典的真实价格，只要了很低的价，我认识的这人以正当的高价付给了卖主，令他觉得出乎意外。另一方面，倘若一个人被邪恶所奴役，将他父母传给他的遗产贱卖掉了，然后以高价买入他所需的奢侈品，又怎样呢？我想，这种败家子也不是不可想像的；只要你注意，也不是不能找到这样的人；即使你不注意，有时也会碰到比这更坏的、毫不理解那位喜剧演员所说为何的人，他们为了过花天酒地的生活而一掷千金，以大地换小地，以贵换贱。我们知道有人为了进行政治投资而高价买进粮食，低价卖给同胞。

另一个例子是古代诗人恩尼（Ennius）说的话，“所有有死的人都喜欢奉承”。显然他是从自己和他熟悉的人身上推测出来的，看起来他真的说出了人所共欲的东西了。所以假如上面那位喜剧演员说的是“你们都想听奉承话；一个也不想被贬低”，人们也会认为他表达了他们共同的心声的。不过有人痛恨他们自己的罪行，不想听到别人赞扬他们自己所不喜欢的东西，也有人喜欢诤友的批评，希望自己得以改进。但是，假如他说你们“都想幸福，不想不幸”呢，他就会道出了每个人都可在自己心底看到的真相。不管一个人可能秘密地想要些别的什么，他都永远也不会放弃所有人都有这一愿望。

7. 不过奇怪的是，尽管所有的人都有一个共同的获得并保持幸福的愿望，我们却怎么来解释关于幸福的异常杂多的、实际上算得上彼此矛盾的愿望是怎么来的呢——不是人人都不想要它，而是并非人人都能认识它？假如谁都认识它，它也就不会被这个人视为思想的美德，被那个人视为肉体的快乐，又被另外的人视为心灵兼肉体，还被这个人看作这个，被那个

人看作那个了。他们得到了他们所喜欢的，就认为自己得到了幸福。在这种情形里，每一个人怎能如此热烈地爱并非每一个人都认识的东西呢？谁能爱他不认识的东西呢，正如我在本书早些时候说过的？*这样，怎能所有的人都爱幸福，但并非所有的人都认识幸福呢？也许每一个人都认识它是什么，但并非每一个人都知道它在哪儿，这才是意见冲突之所在？仿佛这是一个“斯世何处”的问题，即所有想活得幸福的人应该生活在何处的的问题，而“幸福在何处”和“幸福是什么”却不是同一个问题。这当然是因为，假如幸福在于肉体的享乐，那么享受肉体之乐的人就是幸福的；假如在于思想的美德，那么享有思想的美德的人就是幸福的；假如是二者得兼，那么就是享有二者的人了。所以，当一个人说“活得幸福就是享受肉体之乐”，而另一个人说“活得幸福就是享有思想的美德”时，情况不正是或者他们两个都不知道何为幸福生活，或者并不是两个人都知道吗？如果没有人能爱他不认识的东西，他们怎能两个人都爱它呢？那么也许我们视为绝对真切的东西并不是真实的，即所有人都想活得幸福。比如，假如活得幸福即过一种思想美德的生活，则一个并不想要这种生活的人怎能想要活得幸福呢？这么说不是更真切吗：“这个人不想活得幸福，因为他不想过一种美德的生活，而美德的生活是惟一的活得幸福的方式”？所以，假如活得幸福的惟一方式是过思想美德的生活，那么所有的人都不想活得幸福了，实际上只有极少数的人才想活得幸福了，因为有许多人并不知道这种生活。

那么，甚至连学园派的西塞罗都未曾怀疑过的事还有错吗——而学园派本是怀疑一切的？西塞罗希望从一个无人能怀疑的绝对确定的起点来开始他的对话录《荷尔顿西乌斯》（*Hortensius*），他说，“我们肯定都想幸福。”我们远不能说这是不对的。但这又怎样？我们要说活得幸福也只不过是过一种思想美德的生活，而一个不想过这种生活的人却仍想过得幸福吗？这看来纯粹是在胡扯；这等于是说，“不想活得幸福的人想

* 见8：16；9：3；10：1—5。

活得幸福”。谁能听这种自相矛盾的话，谁能忍受呢？不过，（1）每个人都想活得幸福，（2）并非每个人都想按那使幸福生活可能的惟一的方式生活，我们必要弄清楚二者是否都是真的。

8. 也许我们可以找到一条出路冲出这些困难，这条路是这样的：我们说，人们将他们最享受的东西视为幸福生活——于是伊壁鸠鲁说是快乐，芝诺说是美德，别的人说是别的；所以，我们也许能说活得幸福不是别的，乃是按着一个人的特定的享受方式活，所以说每个人都想活得幸福这并不假，因为每个人都想按他喜欢的方式活。真的，倘若喜剧演员在大厅里向观众说的是这个，观众们会都觉得满足了自己的心愿的。但西塞罗接下来也反驳了这一观点，使其提倡者脸红。他说，“现在我们看到不是哲学家而是一般好辩的人在说，每个按己所喜的方式生活的人都是幸福的”——这跟我刚才说的“按他喜欢的方式生活”是一样的。他马上补充了一句，“但这是错误的。想要不正当的东西，这本身就是很不幸的情况，事实上，得不到你想要的东西，也比不上想要得到你无权得到的东西情况更不幸。”他说得多好啊，这是绝对真实的！如果有人过着一种腐朽的、无价值的生活，没有人来阻止他，没有人来惩罚他，甚至没有人来谴责他；许多人跑来吹捧他，正如《圣经》所说，“恶人以心愿自夸，他祝福贪财的”（诗10：3），跑来满足他最罪恶任性的愿望；只因他按他所喜欢的方式生活，我们就能称他为幸福的吗（尽管在实际上，他得到了他意之所愿的东西比他得不到这些东西更为不幸），谁能这么糊涂，谁能这么轻佻、心黑地称这样的人是幸福的呢？仅仅有一个坏意愿就够让一个人不幸的了，何况是有完成他的坏欲望的能力呢？

所以，既然所有的人都想要幸福，用他们所能有的最大的热心来渴望这一样东西，并且为了这一样东西而渴望别的东西；既然没有人能够爱自己还不认识的东西；那么，所有的人都知道幸福生活是什么了。所有幸福的人都拥有他们想要的东西，尽管不是所有得到了他们想要的东西的人就因此都是幸福的；至于那些没有拥有他们想要的东西的人，或

拥有他们无权想要的东西的人，就是不幸的了。这样，除了得到了他想要的东西且没有错误地要东西的人，就没有谁是幸福的了。

9. 设想幸福生活就在于这两者，且为人所知所重，那么在鱼与熊掌不可得兼的情况下，是想方设法获得想要的东西好呢，还是即使得不到也要要得正当好呢？也许人类正是因此才被彻底地扭曲了；得不到想要的和得到了错误地想要的，这二者都算不上幸福，而只有具备了这二者的人才算得上幸福；不过，在构成幸福生活不可缺少的这二者不可得兼的情况下，他们事实上的选择却使幸福生活更为遥不可及了——因为一个得到了错误地欲求的东西的人，他与幸福生活的距离，比一个没有得到想要的东西的人更远；他们本可以选择并偏向善良意志的，即便没有得到想要的东西。因为一个正当地要他所想要的东西的人是靠近于幸福的，当他得到它们时，他就会是幸福的。当然了，当事物最终使他幸福时，乃是善的东西而非坏的东西使得如此的。假如他不想享有人性可以凭着干坏事或坏东西来获得的所有好东西，假如他带着一颗明智、谦逊、勇敢、公义的心追求此生可有的这样的好东西，并在它们到来时拥有它们，他就已经具备了人不能看轻的好东西了，这就是善良意志。这样，即便身处恶境，他也是善的，当所有的恶境终结、所有的善境完满时，他就会幸福了。

第3章

作者论证，真实而整全的幸福隐含并要求不死，从而它在今生是不可达到的，这样，哲学家们对它的追求就是虚妄的，惟有信仰能够通过分享化身成人的圣言来保证一种幸福的不死的真实可能性。

10. 因此之故，我们由以信靠上帝的信仰乃是这有死的今生所特别必需的，因今生我们充满了错觉、不幸和不确定。上帝是发现一切善物的惟一源泉，尤其是使得人善并将使得人幸福的那些善物的源泉；惟有发源于他，它们才能进入人心并固着在他身上。一个在这些不幸环境中信实且善良的人，惟有当他从今生进入到了荣福生活，才会真正地有现在不可能有的东西，即如其所愿地生活。在那一至福境界里，他不会过一种坏的生活，也不会要他缺乏的东西，也不会缺乏他想要的东西。他爱什么那儿就有什么，他也不会欲求那儿没有的东西。那儿所有的东西都将是好的，至高的上帝将是最高的善，也是爱他的人可以享受到的，因此整全的幸福是永远可以确保的。

不过，哲学家们都构思出了他们所能想出来的最好的生活，仿佛他们可以凭着自己的美德在有死之人的共同处境里经理他们本不能经理的东西，即如其所愿地生活似的。他们觉得，一个人除了得到他想要的东西，且不遭受他不想要的东西之外，是没有别的法子幸福的。有谁不会要他想要的那种生活，凭着自己的力量永远称为幸福的呢？不过谁又能处在这种位置上呢？会有人想要遭受他能勇敢地承受的困难吗，即使在遭受到它们时他想承受且能承受它们？会有人想要生活在折磨中吗，即使他能够凭着忍耐在折磨中保持美德，从而过一种值

得赞赏的生活？*那些由于想要拥有或害怕失去他们所爱的东西而承受过这般的罪恶的人，不管他们的动机是卑鄙的还是值得赞扬的，都以为罪恶终会过去。许多人曾经为了在短时的邪恶中坚持善的东西而勇敢地斗争。这样的人因此就是在盼望中幸福，就是穿过终不会长久的邪恶，而达到永不消逝的善。

但是一个在盼望中幸福的人仍算不上幸福。他只是在耐心等待他现在还没有拥有的幸福。至于不带如此盼望、不带如此奖赏而受折磨的人，不管他显得有多么忍耐，仍算不上真的幸福，而只是在勇敢地不幸。你不能只是因为他若是不带忍耐地忍受他的不幸就会更为不幸，说他算不上不幸。此外，如果他没有遭受他宁可他的身体不遭受的这些东西，他也仍然算不上幸福，因为他仍然算不上在像他想要的那样生活。放下别的不伤身体而只是属于心灵的考验不说（我们宁愿没有它们，它们在数目上是无限的），他当然会尽可能地让他的身体安康，不受任何磨难，真正处于他自己的控制之下，或使身体不沾染任何朽坏。他可能凭着勇气准备着迎接临到头上的横逆，并心情平静地承受它；但他仍然会宁可它不临到他头上，如果他能够，他宁可它不发生。所以他准备好接受两种结果，不过仍是希望其一发生，希望另一不发生，如果他陷入了他要避免的那个结果，他会因为他所希望的没有发生而甘心承受它。因此，他忍受它只是为了不被完全地压垮，但他本来是宁愿根本就不受压的。这样，怎能说他如其所愿地生活着呢？只是因为他勇敢无畏地承受了他宁愿不落在她头上的横逆吗？但是他愿意他所能做的，原因却在他不能做他所愿意的。这就是骄傲的有死之人的幸福大全了，不管它是使你哭还是令你笑——这些人只是因为耐着性子忍受他们本不想发生在他们身上（但发生了的）的事而夸口他们做到了如其所愿地活着。这，他们说，就是托伦斯（Terence）所说的，“既然你所愿的永不会有，那就愿你所能做到

* 这是指斯多亚派。

的。”谁能否认这是十分有道理的说法呢？不过这是给一个不幸的人的劝告的，使他不至于更为不幸。然而，对一个幸福的人（所有的人都想成为这样的人），说“你意愿的东西永远也成不了”是既不对也不真的。如果他确实是幸福的，那么他实际上已得到了他要的东西，因为他并没有要他不能得到的东西。但这么一种事态在有死的今生是实现不了的，这惟有在存在着不死性时才可能实现。如果人没有这个，他对幸福的盼望就成空了，因为没有不死性它就不能够成就。

11. 所以所有的人都想幸福；如果他们要求的这一东西是真实的，这就必然意味着他们想要成为不死的。否则的话他们就不能是幸福的。不管如何，只要你问他们是不是想要不死（正如想不想要幸福），他们都会回答想要它。不过只要他们对不死绝了望（没有不死就不可能有真正的幸福），他们就会寻找甚至虚构出所谓的（就是并不真有的）今生的幸福。正如我们在上面说的、确立了的，只有如其所愿且没有错误地要什么的人才活得幸福。不过，人性若能够接受不死性，将它当作上帝的礼物，则想要不死也就没有什么错的了；如果人性不能够接受，它也就不能够得到幸福了。因为说到底，一个人要活得幸福，他就得活着。如果生命本身都在他死之时离他而去，幸福生活怎么还会伴随着他呢？当生命确实离他而去，他无疑会要么不愿它离他而去，要么愿意它离他而去，要么两者都不。如果他不愿意生命离他而去，那么这生命是他所愿意的但却不在他自己控制之下的，这怎能称得上幸福呢？如果想要某个东西但得不到的人算不上幸福，那么，不是被荣誉、财产或别的什么而是受生命本身抛弃的人（这一抛弃是违背人的心愿的），连命都会没有的人，又怎能算得上幸福呢？所以，即使他没有感觉到有什么不幸福的（幸福生活正在离开他的理由就在于，所有的生活都在离开他），只要他是有意识的，他就仍是不幸福的，因为他知道他正在失去他最爱的东西（这是违背他的意愿的），正在失去他当作目的而爱的东西（为了这目的他使用了许多别的东西）。所以，生命不能够既是幸福的，又违背人心地离他而去，因为没有人是能够违心地幸福的；事与愿违的人是算不上幸福的，当生

命都抛弃一个人而去时，这个人怎能算得上幸福呢？倘若生命是按照他的意志而离开他的呢？但一个拥有生命的人想要失去其生命，这种生活又怎能算得上幸福的生活呢？

他们剩下的惟一答案就是，幸福的人对这两种态度*都不在乎；就是说，他既不愿也不不愿在死临生别时为幸福生活所弃，因为他镇定地采取了位于二者中间的态度。但这样一来，假如不把爱生命当作获得幸福的一种美德的话，他的生活就很难说得上是幸福的了。倘若幸福的人不爱生命，其生活怎能说得上是幸福的呢？倘若他既不关心生命的荣，也不在乎生命的衰，他怎算得上真正地爱它呢？除非我们出于幸福目的而爱的诸种美德竟然规劝我们不要爱幸福自身。^[1]如果它们真的能够说服我们，我们也就不会爱它们了，因为那时我们不再爱为了它我们才爱这些美德的幸福本身了。

不管怎样，假如那些已经幸福的人既不愿也不不愿[被幸福生活所弃]，“所有人都想幸福”这一如此经过试验与澄清的原理，其真相又会如何呢？假如他们想要幸福，正如真相所显明、本性所驱使的，正如至善、永恒不变幸福的创造主将这一意志栽植在其本性中的那样；假如那些幸福的人确实想要幸福，那他们当然就不想不幸福了。如果他们不想不幸福，则他们无疑不想他们的幸福状态逐渐消失并死亡了。他们若非活着，是不能幸福的；所以他们不想他们的活的存在停止。所以任何真正幸福或想要幸福的人，都想要不死。一个人若得不到他所愿的，就算不上活得幸福；所以一个生命若非是不死的，是根本不可能真正幸福的。人的本性是否能够得到它如此想要的东西**，这并非一个小问题。倘若耶稣“赐他们权柄作神的儿女”（约1：12）的那些人所拥有的信仰来到了你心里，那就会什么问题也不会有了。

* 指不情愿失去生命和情愿失去生命。

[1] 这里是在反驳斯多亚派的全然非自我中心的道德教条，在奥古斯丁看来，幸福是以生命为基础的，没有了生命也就谈不上幸福了。——希尔英译注

** 指不死。

12. 人们一直在试着用人类的推理来推出这些东西，但惟有灵魂的不死他们才成功地获得了一点观念，不过这也只是极少数的人费了大力才得到的，他们也只有具备了极高的智力、充分的闲暇、在深奥的学问上受到了充分的教育后才能得到这一认识。即便如此，他们也永远发现不了灵魂的持久不变即真实的生命。他们只是说生命原先是幸福的，后来才转到了现世的不幸里。确实，他们中的有些人对这么一种意见感到可耻，认为得到净化后的灵魂应该摆脱了身体、被安置在持久不变的幸福里；不过他们仍持有世界在时间上是永恒的这种观念，这与他们关于灵魂的观点是恰相反对的。要证明这点要花很多时间，在这里我们就不讨论了，有兴趣的读者可以参看我写的《上帝之城》第12卷。

我们的这种信仰，是由神圣的权柄应许的，不是由人的论证建立起来的，说的是整全的人，由灵魂和身体二者构成的人，将会是不死的，因而是真正地幸福的。福音书说耶稣“给凡是接待他的人权柄作神的儿女”，还简要地解释“接待他”即意味着“信他的名”，接着又说“这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的”（约1：12），来显示他们如何才能成为神的儿女。福音书说到这里之后并没有打住，而是为了防止软弱的人（这是我们可以看到并与肉身俱有的）对获得如此的突出成就感到绝望，接下去说“言成了肉身，住在我们中间”（约1：14），这是为了让我们确信，看似不可能的事是完全有可能的。因为，假如本性上的上帝之子为了悲悯人间儿女的缘故而化身成了人（这就是“言成了肉身，住在我们中间”的意思），假如这是真的，那么相信本性上的人间儿女能够藉着恩典成为上帝的儿女并住在上帝之中，就容易得多了；因为惟有在他之中，惟有凭着他，惟有藉着分享他的不死性，他们才能幸福；上帝之子下凡分享我们的有死性，正是为了说服这一点。

第4章

考察信仰的尘世内容，即上帝之子的化身成人，以及他的生、死与复活，上帝为了拯救人而作的这一安排，是为了凭着神之公义与神之权力将我们从罪恶手中解救出来，在这里作者举例说明了一个对社会和政治道德有着重大影响的原则，即公义优先于权力，而不是相反。

13. 有人说，“上帝除了让他的独生子、与他共永恒的独生子化身成人，披上人的灵魂和肉身，成为有死者受苦外，难道就没有别的办法把人从终有一死的不幸里解救出来吗？”对此，仅仅坚持说，上帝藉着神人之间的中保耶稣基督其人（提前2：5）来救我们的这种方式是好的、是配上帝尊严的，仍是不够的；我们必须显示，上帝并不是不能选别的方式（因为万事都在他的权力以内），他这么做是因为没有比这更合适的能够治疗我们的不幸状态的方式了。没有什么比显示上帝多么宝贝我们、多么爱我们，更能勾起我们的希望、救度我们的灵魂的了，因我们本来对自己终有一死的境况感到沮丧，对不死绝望了的。上帝之子，本来是不变的善的，本来是居于他之所是的东西之内、但又从我们接受了他所不是的东西，选择了进入与我们的本性为侣的境地但又未减损他自己的本性，他首先忍受了我们的疾病（他自己是没有任何疾病的）；一旦我们开始相信上帝有多么爱我们，并在最后盼望起我们本已绝望的东西，他就出乎我们意料、慷慨大方地赐给我们恩宠，这恩宠本是我们不配的，因我们没有任何善可得奖赏，只有罪可受惩罚，——还有什么比这些更能显示上帝多么爱我们的呢？

14. 甚至我们称为自己的奖赏或功德的东西也是他的。为了信仰能够

藉着爱而起功效，“所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。”（罗5：5）圣灵是在耶稣复活得荣耀时给予我们的。他是在那时应许他会赐下他来，并真的赐下了他，因为经上在预言他时说过，他要在“他升上高天的时候，掳掠了仇敌，将各样的恩赐赏给人”（诗68：19；弗4：8）。这些恩赐才是我们凭之以抵达不死幸福之至高善的功德。但是使徒说，“基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。现在我们既靠着他的血称义，就更要藉着他免去神的愤怒”（罗5：8，9）。他还补充了下面这一句，使这个意思再明白不过了：“因为我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得与神和好，既已和好，就更要因他的生得救了”（罗5：10）。第一个句子中的“罪人”到了最后一个句子里被他称作“神的仇敌”；那些“靠着基督的血称义”的人后来成了“藉着神儿子的死与神和好”的人；那些开始“免去神的愤怒”的人后来成了“在他的生里得救”的人。所以在接受这恩典前，我们并不只是随随便便哪种罪人，而是与这样的罪相关，以至是神的敌人。同一位使徒还在稍前些的一个句子里用两个名字来称呼我们这些罪人和神的敌人，其中一个名字是最柔和的，另一个则是最严厉的，他说“因我们还软弱的时候，基督就按所定的日期为无神的人（the Godless）死”（罗5：6）。*“无神的”他指的就是“软弱的”。软弱看来是件小事，但有时它严重到被称为“无神的”地步。不过呢，假如没有软弱，就不会需要医生了，医生在希伯来文里称为“耶稣”^{**}，在希腊文里称为soter，在我们的语言里称为救主。这个词，salvator（拯救者），是拉丁文过去所没有的，不过它可以有它，实际上如果需要它也可以将它造出来。但正如我说，使徒稍前些的那句话，“我们还软弱的时候，基督就按所定的日期为无神的人死”，是与后面的两句话相匹配的，即他说“罪人”和“神的仇敌”的地方，仿佛是分别用来指称前面的两个称呼的，即用“罪人”来指“软弱”，用“神的仇敌”来指“无神的”。

* 和合本译为“为罪人死”。

** 意即“耶和华拯救”。

15. 但是，“靠着他的血称义”（罗5：9）又是什么呢？我想要知道，这个血有什么力量可以让相信的人靠着它称义呢？情况真的是，当上帝对我们发怒时，他看到了他独生子为我们而死，就与我们和好了？这意味着他的独生子已经与我们和好甚至于准备为我们死，但上帝仍然这样地忿恨我们，除非独生子为我们死了，是不会与我们和好的？同一位外邦人的使徒*在别处说：“既是这样，还有什么说的呢？神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们吗？”（罗8：31，32）。上帝若不是已然与我们和好了，他还会不爱惜自己的儿子并为我们舍了吗？看来确实如此，不是吗，这段经文与前面的那段似乎正好相反。前面是说子为我们而死，父藉着他的死而与我们和好；但这里似乎是说父是首先爱我们的，父为了我们才不爱惜他的独生子，父为了我们的缘故舍了他的独生子。不过，假如是这样，我就觉得，父不只是在子为我们死之前爱我们了，而是在创造世界之前就已爱我们了，对此使徒是有见证的：“神从创立世界以前，在基督里拣选了我们”（弗1：4）。父不爱惜子，不意味着子是违背自己的意愿而被舍的，因为经上是这样说到子的，“他是爱我，为我舍己”（加2：20）。所以圣父、圣子和他们共有的圣灵在一切事上都是一起工作、平等工作、协调一致的。不过仍有一件事，就是我们靠着基督的血称义、藉着他的死与神和好是怎么做到的，现在我要尽我所能所知来加以解释。

16. 出于一种神圣的公义，人类由于原人的罪（它是藉着起源而传递到所有通过两性交合而出生的人身上，并波及原人所有的后代，使他们负债），而被交到恶魔的权柄之下。这一交付首先是在蛇被告知“你将终身吃土”（创3：14），人被告知“你本是尘土，仍要归于尘土”（创3：19）时宣布的。“你要归于尘土”是在预先告诉他身体的死，因为倘若他像原初被造那样保持他的正直的话，他是本不会经验到这一点的。在他

* 指保罗。

还活着时就告诉他“你是尘土”，乃是在向他显示他变得更糟了。“你是尘土”就等于说“人既是尘土，我的灵就不住在他们里面”（创6：3）。* 这样我们就可看到，人是尘土而蛇是“终身吃土”的，这意味着人被交到了蛇的手里了。使徒更加公开地说到这一点，“你们死在过犯罪恶之中，他叫你们活过来。那时，你们在其中行事为人，随从今世的风俗，顺服空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵。我们从前也都在他们中间，放纵肉体的私欲，随着肉体 and 心中所喜好的去行，本为可怒之子，和别人一样”（弗2：1—3）。不信之子就是不信者，谁在信之前不是一个不信之子呢？所以，所有的人在起源上都处于“空中掌权者”的控制之下，他“在悖逆之子心中运行”。我所谓的“在起源上”，和使徒说他自己“在本性上”和别人一样相似，当然都指人的本性为罪所扭曲，不像原初受造时那般正直。

至于人被交到恶魔权柄中的方式，我们不能认为上帝真的做了这件事或下令做了这件事，他只是允许了这件事，他这么做是正当的。当他从罪人那里撤出时，罪之主人（指魔鬼）就进来了。说上帝从他的受造物“撤出去了”，当然不是指他不再作为创造主和赐予生命者临在于受造物，不再在惩罚性的恶之中继续赐予有罪之人诸多善物；因为他并不“因发怒就止住他的慈悲”（诗77：9）。这也不是指当上帝让人处于恶魔权限之下时，人就不再处于上帝自己律法的权限之内了，因为甚至魔鬼也不能逃离全能上帝的权限或对此事的善意之外。是他[上帝]赐予了万物生命（提前6：13），这当然也包括魔鬼的，既如此，魔鬼怎能没有他的管辖就继续生存下去呢？所以，假如罪之过犯使人臣服于魔鬼之下，藉着上帝公正的愤怒；那么罪之饶恕当然也会使人脱离魔鬼之手，藉着上帝善意的和好。

17. 不过魔鬼只会被上帝的公义而非被他的权力战胜。说到底，有什么是比全能者更有能力，有什么受造者可与创造主一比力量之大小的呢？

* 和合本译为“人既属乎血气，我的灵就不永远住在他里面”。

魔鬼的悖逆中，关键的缺点使得他成了权力的爱好者、公义的背弃者和攻击者，这意味着，人越是彻底地效仿他[魔鬼]，就越会忽略甚至于憎恨公义，越是孜孜不倦地委身于权力，因拥有它而沾沾自喜，为求得它而欲火中烧。所以，上帝高兴通过在公义的竞争中而非权力的竞争中击败魔鬼，将人从他的手里救度出来，使人也可以效仿基督，寻求在公义的竞争中而非权力的竞争中击败魔鬼。这么做不是因为权力是某种需要避免的东西，而是因为正当的秩序必须得到维持，而这意味着公义优先。

有死之人又能拥有多少权力呢？就让他们坚持公义罢；他们不死时自然会有权力给予他们的。比较一下，世间所谓有权力者的权力证明了不过是可笑的虚弱，是“为恶人挖的坑”（诗94：13），害人越多，害己愈深。义人唱道，“主啊，你所管教、用律法所教训的人是有福的。你使他在遭难的日子得享平安；惟有恶人陷在所挖的坑中。因为主必不丢弃他的百姓，也不离弃他的产业。审判要转向公义，心里正直的，必都随从”（诗94：12—15）。所以，在上帝子民的权力被推迟的这段时期，上帝既不会丢弃他的百姓，也不会离弃他的产业，尽管他们在卑微软弱中所受的考验是苦涩耻辱的，但现属于软弱信神者的公义终将转化为审判，就是说他们会得到审判的权柄，这权柄是为义人保留到最后的，那时权力处在其正当的位置之上，即位于公义之后。权力加入公义，或公义加上权力，才会构成司法权威。公义是善良意志的特性，这就是为何基督出生后天使们要这么说了：“在至高之处荣耀归与神，在地上平安归与他所喜悦的人”（路2：14）。权力，就其本份来说，应该是跟随着公义而不是领先于公义的。（这就是为何权力被算入有利之物或有用之物而被拥有；它们被称作有得的（*Secundae*），是出于*sequi*，即“跟着”的意思。）^[1]

上面已说过^[2]，一个人要幸福，要做到两点：（1）愿望得好，（2）能

[1] 奥古斯丁在这里大玩词语游戏，但亦可能是一实喻，就古代航海来说，从后面追上来的风是有利的。——英译注

[2] 本卷2：8。——英译注

够做到所愿望的。我们也看到了，人的逆性颠倒，即选择能够做他想做的，而不管自己想要得正当与否，本来是可以避免的，因为他应该具备的第一件东西是善良意志，在此之后才谈得上权力或权柄。当然了，善良意志也得要没有缺点，因为假如一个人被这些东西战胜了，就会造成“意愿得不对”的结果，这样一来他的意志怎能算得上善良呢？所以现在就希望[上帝]给予你权力是正确的，不过要用来反对你的缺点；一般说来，人们很难只是为了克服这些缺点而要求拥有权力，相反，他们要求权力只是为了战胜别人。这意味着什么呢，这只不过是说，他们被魔鬼战胜了，他们战胜别人只是虚假的，他们并非真实的战胜者而只是名义上的战胜者。我多么希望人们向往明智、向往勇敢、向往谦逊、向往公义啊，多么希望他们只是为了这些美德而祈求拥有权力啊，就让他们在自身之内寻求权力，并以一种奇怪的方式自反自省吧。至于别的他想要而未得的东西，像不死、真实而充分的福气，就让他们不停止地渴望它们并耐心地等待它们罢！

18. 那么，战胜恶魔的公义又是什么呢？是耶稣基督，还是别的？他如何被战胜的？他[魔]没有在他[基督]身上发现任何足以定他死罪的东西，但他还是杀害了他[基督]。这显然只是因为他[基督]想让他扣留的欠债人得释放，这些欠债人信他杀死的那人[基督]（但那人本身却没有欠他的债）。这就是我们所说的靠着基督的血称义是如何可能的。这就是他那无辜的血是如何为了饶恕我们的罪而流了。这就是为何诗篇说他本身“在死人中间是自由的”；他是惟一的一个死而没有欠债的。他在另一首诗里还说，“我偿还我没有抢夺的”（诗69：4），这里“抢夺”指的是罪，因为这是严重犯法的。我们在福音书里还可以看到对同一个人是这样说的，“这世界的王将到，他在我里面找不到什么”，这是指找不到他的罪；“但要叫世人知道我爱父，并且父怎样吩咐我，我就怎样行。起来，我们走吧！”（约14：31）。他径直赴死受难，为我们这些欠债的人偿还他自己没有欠的债。

假如基督选择了用权力而不是凭公义来对付恶魔，恶魔会被这一最

公平的审判战胜吗？但是他〔基督〕将他有权力做到的事延迟了，为了先做他必须做的事；这就是为何他需要既是神又是人了。他若不是人，他就不会被杀死了；他若不是神，就没有人会相信他不想做他本可做到的事，* 反倒以为他不能做他想做的事了；我们也就不会认为他是爱公义胜于爱权力，反倒认为他缺乏权力了。然而在实际上，由于他是人，他就为我们而饱受了人的痛苦，尽管他若是不想，本可以不这样地受苦的，因为他是上帝嘛！这样，谦卑的公义就更可接受了，因为神圣权能本可以避免卑微的，只要它想避免；这样，藉着一位如此有权者的死，我们这些毫无权能的有死者就被赋予了公义，也被应许了权力。他通过死给了我们公义，又通过复活给了我们权力。还有什么比为了公义之故而从容赴十字架上的死更公义的呢？还有什么比连带着被杀的身体一起死里复活升天更能显示权能的呢？所以，他是首先凭着公义，其次才凭着权力战胜魔鬼的，凭着公义是因为“他没有罪”（林后5：21；彼前2：22），并且被魔鬼最不义地杀害了；凭着权力是因为他从死里复活了，永远不会再死。他本可以不被魔鬼杀害就凭权能战胜魔鬼的，尽管通过复活而不是通过好好地活着免掉一死，更能显示他克服死的大能。藉着罪的赦免而从魔鬼的权限中得释放时，我们之“靠着基督的血称义”凭的乃是〔权力之外的〕别的方法；基督胜魔凭的是公义而不是权力。基督由于披上了人性，就有了人的软弱，故而被钉十字架；关于这种软弱，使徒有言，“神的软弱总比你强壮”（林前1：25）。

* “本可做到的事”指避免被杀。

第5章

进一步阐发显明在基督的救赎之死里的神之公义，
以及在言成肉身的奥秘里展示给我们的上帝恩典的多重
品质。

19. 不难看到，当被魔杀死者由死里复活时，魔就被打败了。我们要深入地理解到，当魔以为基督被杀、自己获胜时，其实他自己才被基督战胜了。耶稣基督，一个根本没有罪的人的血，为了我们的罪得到宽恕而流；魔鬼，因我们有罪而将我们正当地压在死的刑罚下，由于被他最不正当地判死了的无罪者[基督]而只好正当地释放了我们。这就是战胜“壮士”的公义，就是“捆住”他的绳索，以抢夺他的器皿（太12：29），使他家中的“可怒的器皿”（罗9：22），和他本人及他的[恶]天使一道，都变成“蒙怜悯的器皿”（罗9：23）。

使徒保罗告诉我们，他第一次蒙召时听到了主耶稣基督从天上发来的话；主对他说了这样的话：“你起来站着，我特意向你显现，要派你作执事，作见证，将你所看见的事和我将要指示你的事证明出来。我也要救你脱离百姓和外邦人的手。我差你到他们那里去，要叫他们的眼睛得开，从黑暗中归向光明，从撒旦权下归向神；又因信我，得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业”（徒26：16，17，18）。同一位使徒还提醒信众要感谢上帝圣父，“他救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到他爱子的国里”（西1：13）。在这一救赎行动里，基督的血作了我们的赎金，魔鬼得到赎金时，不是变富了，而是被赎金捆绑住了，我们就得以挣脱他的罗网。丝毫不欠债的基督通过流本不欠的血而救赎出来的那些人，魔

鬼再也不能因他们卷在他们的罪里而将他们与自己一道带入第二次的死、永远的死里去了（启21：8）。那些属于基督恩典的人，在创立之前便已预知、预定、预选的，只会像基督本人曾经为他们而死过的那样去死，就是说惟有肉体死亡，精神却不死亡。

20. 因为，尽管肉体的死本身源出于原人的罪，肉体的善用却产生了许多荣耀的殉道者。这就是为何在罪被赦免之后，这个世界还正当地留存着死和病，留存着人类的悲伤和困苦，尽管它们是作为罪尤其是原罪的应得的后果发生的。这里，原罪乃是生命自身被死之绳索捆绑的原因。人为了获得真理就得与它们[病与死等等]斗争；它们使信神者磨炼出美德来，在这世代的邪恶之中，藉着新约为新天新地准备新人，使他们明智地忍受这受谴的今生该得的悲哀，带着感恩之情预见到它终将过去，虔诚耐心地等待未来得释生命无尽的荣福。因为魔鬼已经在虔诚者身上失了势，被逐出了他们的心灵，而过去他本是在他们的受谴与不信里得势的，尽管他自己也受了谴。在这有死的世代，上帝只是利用他来为信神者谋好处。《圣经》借使徒之口响亮而明白地道出了这一点：“你们所遇见的试探，无非是人所能受的。神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的。在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住”（林前10：13）。

对那些虔诚地忍受它们的信神者来说，这些恶是很有用的，它们可以纠正罪，可以训练和检验公义，可以显示今生的不幸从而使他们更加热心、急切地向往来生，那里才有真而持久的幸福。不过使徒的如下这番话对他们是有益的：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按他旨意被召的人。因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。预先所定下的人又召他们来，所召来的人又称他们为义，所称为义的人又叫他们得荣耀”（罗8：28—30）。这些被预定的人没有一个是会与魔鬼一起灭亡的；他们没有一个是会在活着时处于魔鬼权限之下的。下面的这句话是跟着刚才引过的：“既是这样，还有什么说的呢？神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？神既不爱

惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们吗？”（罗8：31—32）。

21. 这样，基督的死本可不发生的，但却毕竟发生了，为什么呢？为什么全能者排除了他本可用来使人得自由的其他无数种方法，而单单挑了这 一种？在这种方法里，他的神性既未改变亦未减少，他的人性则给人带来了如此大的好处；在这种方法里，永存的神之子兼人之子付出了他本不该的一种尘世的死〔因他没有欠债〕，以便将人从他们所该的永久的死里救赎出来。魔鬼牢牢地抓着我们的罪，用它们来将我们罪有应得地置于死亡之中。本身无罪的他〔基督〕，却被另一位〔魔鬼〕毫不正当地引向了死。这就是血的价值了，杀害了基督、使基督暂时地死了本不该的死的他〔魔鬼〕，再也无权扣留将自己所欠的永死投在基督身上的任何人了。所以，“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。现在我们既靠着他的血称义，就更要藉着他免去神的愤怒”（罗5：8，9）。他说，靠着他的血称义，自我们所有的罪里得释放称义，自我们所有的罪里称义是因为上帝之子，本没有罪的，已为我们而被屠。这样我们才藉着他从神的愤怒下得救，神的愤怒不是别的，正是对我们罪的惩罚。神的愤怒不像人的那样是一种情绪上的骚动；而是《圣经》所说的，“但是你，众主之主，带着宁静来审判”（智12：18）时的那种愤怒。倘若神公义的惩罚得到了如此之名，神的和好若非意味着他的愤怒的终结，还能指什么呢？

除了在罪是公义的仇敌的意义上，我们是算不上上帝的真正的敌人的，当这些罪得到宽恕时，这样的敌意就消除了，他〔上帝〕本人称之为义的那些人就与公义者〔上帝〕和好了。既然“神不爱惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们吗”（罗8：32），神就当然是爱这些敌人的了。使徒还正确地说，“因为我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得与神和好”，——这是通过他的死获得的——“既已和好，就更要因他的生得救了”（罗5：10）；因生得救是在藉死和好之后的。谁还能怀疑他是为了他的朋友舍己，在他们还是敌人的时候就准

备一死的呢？不仅如此，他还说，“我们既藉着我主耶稣基督得与神和好，也就藉着他以神为夸口”（罗5：11）。*他是说，我们不仅要得救，还要夸口；不是凭着自己夸口，而是凭着神夸口；不是藉着我们自己，而是藉着我们主耶稣基督得与神和好。

使徒又接着说：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”（罗5：12），所以在这段话其余的地方他花了些篇幅对比这二人。一个是第一个亚当，通过他的罪与死，我们作为他的后代就被一种遗传的恶捆绑住了；另一个是第二个亚当，他不仅是人，还是神，他为我们付了他自己本不欠的债，使得我们从祖传的债和自己的债中脱了身。由于一人的缘故，魔鬼将那人的顺着有害肉欲而生的子孙后代置于自己权势之下；也由于另一人的缘故，那些藉着他无瑕的属灵恩典获得重生的人得到了释放——这乃是公平的。

22. 基督的言成肉身里有许多地方是可以琢磨的，它们是与骄傲者恰相反对的。一个地方就是它向人表明，人是可以以上帝作为根基的，人性是可以与上帝合一的，一个位格是可以有两个本性的。这实际上意味着一个人可以有三个要素：上帝、灵魂、肉体；而这又意味着那些把自己打扮成中保，表面上是帮助人其实是欺骗人的骄傲的邪灵，再也不敢因为自己没有肉体而自以为高他[基督]一筹了；他特意地选择了以肉身死去，从而免得他们[邪灵]引诱人们将他们当作神来崇拜（只是因为他们看起来像是不死的）[因为没有肉身]。

关于言成肉身的另一处是，它在基督其人身上告示了上帝对我们的恩典，上帝并不嫌弃我们，他虽贵为上帝之子，也不凭自己原先的功德而在与上帝合一成为上帝之子上享受特权，而是与我们一样是完全的人；这就是经上说“言成肉身”（约1：14）的原因了。另外，人的骄傲是阻止人依恋上帝的最大的障碍，这一骄傲是可以用上帝如此的谦卑医治好的。人还得知道他们偏离上帝已有多远，言成肉身可以成为他们的苦口

* 和合本“夸口”为“乐”。

良药，他们可以藉着一个像[基督]这样的中保回到他[上帝]那里，这中保来，是为了作为上帝用他的神性帮助人，作为人与他们一道分享人的软弱的。对于我们这些悖逆之子来说，还有什么比顺服上帝天父顺服到“以至于死在十字架上”（腓2：8）的上帝之子更大的榜样了呢？还有什么比如果是中保肉体升天得享永生更能显示顺服的奖赏的呢？魔鬼被这同一位理性受造物[化身成人的基督]打败，这也是上帝的公义与善的一个标志。人类因亚当之罪而被魔鬼俘虏，但魔鬼现在被亚当子孙中的一位[化身成人的基督]打败了。

23. 当然上帝本可以从别处挑一个什么人来当“神人之间的中保”（提前2：5），而不是从亚当所繁衍的、为他的罪所玷染的人类里面来挑选，正如他当初没有从别的种类里面来创造第一个人一样。他本可以随心所欲，[从别处]创造另一个人来征服第一个人的征服者的。但是上帝认为从被征服的种类中挑一个人出来，藉着这个人来征服人类的征服者[魔鬼]更好；挑的这个人应该是从圣灵而非从肉体、由信仰而非由情欲受孕的童贞女身上出来的。没有肉体的情欲，因为世人都是由情欲而感染了原罪的；当圣处女因信而不是因性而受孕时，是完全没有肉体的情欲的，这样从第一个人后裔里诞生的这个人[基督]就只是继承了他的种类，但没有继承他的罪。因为所生出的不是一个被犯罪感染了的有缺陷的本性，而是一切这般的缺陷的惟一的良药。照我说，生出来的是这样的一个人，他根本就没有、也永远不会有任何的罪，藉着他，那些生来有罪的人可以获得重生，可以从罪里得释放。

这是因为，尽管植根于生殖器官的肉欲可通过婚姻的贞洁而得到好的运用，它却仍有意志控制不了的冲动，这显示了，或者它根本就不曾在人犯罪之前出现在天堂里，或者虽然当时有了它，它却从不会像现在这样违背人的意志。可是，现在我们对它的体验是，它“和我心中的律交战”（罗7：23）；甚至在没有生育的必要时，也驱使着我们去追求交合之乐；倘若我们屈服了，它就通过犯罪而达到了厌腻；倘若我们不屈服于它，它就因拒绝而得到了抑制；这两种情况，没有人会怀疑它们在原人

犯罪前在天堂里是并不存在的。毕竟，[天堂里的]那一刚正不阿的状态是不会做任何不生产的事的，那一状态里的幸福快乐也不会使任何东西得不到满足的。所以，童贞女之子在被孕育时，也就必然地与这种肉欲丝毫无涉了，因为死的主人[撒旦]，那注定了要受“生命的主”（徒3：15）征服的，于是便是在他[童贞女之子]身上发现不了任何值得死的理由却仍旧杀了他了。我们在这里可以看到，征服了第一位亚当的、将全人类都扣留在他权势之下的，现在终被第二位亚当反过来征服了，手中失去了基督的一族，*即被一位虽出自人类却与罪无涉者从人的罪里释放出来的一部分人类；这样，那位欺骗者就是可以因为他所犯下的这个罪[杀了无罪的基督]而反过来被他原先征服过的种族征服了。一切都是这般地得到了成就，是为了免得人狂妄自大，使得“夸口的，当指着主夸口”（林后10：17）。你看，曾被征服者只是一个人[亚当]，而他被战胜的原因乃是他骄傲地渴望成为上帝。而最终的征服者是既人又神者，处女所生者战胜的原因是上帝谦卑地披上了那人，**而非像对待圣徒们那样只是引领着他们。***上帝的所有这些恩赐，以及其他的我们在这里无暇讨论的，倘若不是圣言化成了肉身，就会成为虚有的了。

* 指所有基督徒。

** 指基督化身成了耶稣其人。

*** 指基督成人与圣徒受默示不同。

第6章

作者将他前两章关于救赎的说法整合到“智”“识”架构里去。扼要回顾本卷内容，最后草描出一幅属于内在之人的低级活动的、仍算不上神圣三一心智形象的“信仰的心智三一”图。

24. 但是，按照我们作过的区分，肉身圣言在时空中为我们所成就的这一切，都是属于知识而非属于智慧的。就他是圣言来说，他是没有时间和空间的限制、与圣父同在、普在的；若人能就其所能地吐一句真言，这真言就会是智慧之言。所以，拥有“智”“识”二宝的乃是肉身圣言即基督耶稣了。这便是使徒对歌罗西人所说的：“我愿意你们晓得我为你们和老底嘉人，并一切没有与我亲自见面的，是何等地尽心竭力，要叫他们的心得安慰，因爱心互相联络，以致丰丰足足在悟性中有充足的信心，使他们真知神的奥秘，就是基督，一切智慧和知识的珍宝，都在他里面藏着”（西2：1—3）。* 谁能知道使徒对这些珍宝知道得多深多广，在它们里面发现了什么呢？在我看来，根据他别处的说法，“圣灵显在各人身上，是叫人得益处。这人蒙圣灵赐他智慧的言语，那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语”（林前12：7—8），这二宝的区别，若是在于智慧属于神圣之物而知识属于人间之事，我就承认它们都在基督那里了，每一位同道也会这么想的。我读到“言成了肉身，住在我们中间”（约1：14）时，将“言”理解为实实在在的神子，将“肉身”视为实实在在的人子，二者藉着一种无可言喻的丰满的恩典合而成为了一个既神

* 和合本为“所积蓄的一切智慧知识，都在他里面藏着”。

且人的位格。至于接下去所说的，“我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光，充充满满地有恩典，有真理”（约1：14），倘若我们将这里的“恩典”解作知识而“真理”解作智慧，我想我们就不会与上面所述的“智”“识”之分不一致了。

在时间中兴起的事物当中，最大的恩典乃是人神合一成了一个位格；在永恒的事物当中，至高的真理被正当地归予了上帝之圣言。父的独生子乃是满有恩典与真理者，这指的是，在时间中为了我们而大有其为的那位，和使我们藉着信而被净化以不变地在永恒中凝思他的那位，乃是同一位。但是，最杰出的异教哲学家们，“藉着所造之物可以晓得神的不可见的事”的（罗1：20），却仍旧是不藉着中保即不凭着基督来从事哲学研究的，他们既不能相信先知们说的他〔基督〕将要来，也不相信使徒说的他已经来了。所以，经上说他们，“行不义阻挡真理”（罗1：18）。由于他们被置于这一最低的事物层次上，他们就只能寻找某些中等层次的事物，凭着它们来达到他们所理解的顶层事物了；这样，他们就落入了欺骗成性的魔鬼之手，结果他们“将不能朽坏之神的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式”（罗1：23）。就是他们树立或崇拜的偶像的形状。

这样，我们的知识就是基督，我们的智慧也是基督。正是他将关于尘世之物的信仰置于我们眼前，正是他将关于永恒之事的真理置于我们心中。我们藉着他径直走向他，藉着知识走向智慧而又不曾偏离了这同一位基督，“一切知识和智慧的珍宝，都在他里面藏着”的那位（西2：3）。不过，现在我们谈的是知识；在后面我们就要在他本人的帮助下谈论智慧了。当然了，也不是完全就不能将与人间事务有关的称为智慧，将与神圣之事有关的称为知识。从广义上来说，每种都既可称为智慧，又可称为知识。不过，二者之间的区分倘不是用适当的词指称的话，使徒就不会说“这人蒙圣灵赐他智慧的言语，那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语”（林前12：8）。

25. 现在让我们回顾一下这场漫长的讨论，看看达到了哪个地步。所有人都有幸福的意志，但并非所有人都有达到幸福的净化心灵的信仰。

所以，惟有通过某种并非人人都想要的东西，我们才能够、才应该迈向某种没有人不想要的东西。“我想要幸福”，这是所有人都可在自己心里看到的東西，这也是人性可达到的一致，这也是他可由己及人地推测别人也有此念而不用担心出错的事；不管怎样，我们就是知道每一个人都想要这。然而，有许多人对能够不死感到绝望，尽管没有这个不死便没有人能够成为他想成为的人即幸福的人；他们当然也会喜欢不死的，倘他们能的话，但由于他们不相信他们可以不死，他们就不能像他们所愿的那样生活了。所以，假使我们要用人性的全部潜能，即身体和灵魂二者，来获得幸福的话，信仰就是必要的了。而这个信仰，按照它本身的信念，其确定的内容实已在基督里给出了，基督是在肉身里复活并不再会死的；也惟有藉着他，每一个人才可通过罪之赦免而从恶魔权势下得释放；在恶魔的权势下，生命必然只是不幸的，并永久地不幸的，这种状态还不如叫作死而不是生的好。所有这些我都力所能及地在本卷作了讨论，尽管我在本书第4卷对此已说过许多。不过在那里的目的与这里不同：在那里是为了显示基督为什么以及怎么被上帝送入了时间的丰盈之中，我这么做是因为有些人说差遣者和奉差者不能够在本性上平等；在这里则是为了区分实践的知识 and 凝思的知识。

26. 可能你还记得，我们曾认为最好是，一步一步地在内在之人里面的每一个层面寻找一种恰当的三一，正如我们先前在外在之人里面所寻找的那样，以通过在这些较低级的层次上训练心灵，使之得以藉着自己的小尺度，至少可在一种模糊的镜子里得睹上帝所是的那三位一体，倘使我们能做到这一点的话。假定某人只是将表达该信仰的词语的声音记住了，却并不懂得它们的意思——正如有人不懂希腊语或拉丁语或别种语言却可强记该语种的词语一样；这时，他们的意识里就有了一种三位一体，因为那些词的声音即使在他未想着它们时也在他的记忆里，他在想起它们时，他就凭着记忆而自它们形成了注意力；而将这二者结合在一起的正是他的回忆与思想的意志。但是，我们说，他在这么做时，却并非是在按内在之人的三一而是在按外在之人的三一行事，因为他在愿

望时所忆起并注视的乃是我们称为听觉的、属于身体感觉的东西，他在思想时想到的也不是别的，而正是物体的形象即声音的形象。

然而，假如他将这些词的意思存诸记忆并回想起来，他就是在做某种专属内在之人的事了。不过，只要他还没有爱这些意思所宣扬、命令和许诺的东西，他就仍不会被认为是按照内在之人的三一生活的。毕竟，他有可能只是因为认为它们是错的，想反驳它们，从而记住并想它们的。所以，在这里，将记忆之所藏与翻印在思想注意力上的东西结合起来的意志，就成就了一个三一，它自己就是第三个组成因素；但一个人若是并不赞同他认为是错的东西，他就不会按照它生活了。但若你相信它是真的，并爱在它之中的该爱的东西，那么你就已经是在按着内在之人的三一生活了；每一个人都是按照他所爱的东西生活的。但一个不是被我们认识而只是被我们相信的东西，我们怎能爱它呢？这个问题在先前各卷已作过讨论，^[1]我们发现没有人能爱他全然无知的东西；当我们说未知之物被爱时，乃是根据已知之物而被爱的。

我们现在要以如下警告终结本卷：“义人必因信而得生”（罗1：17），“这信藉着爱才有功效”（加5：6）；这样，使人得以生活得明智、勇敢、节制、公义的诸美德，就都与同一个信仰联系上了。否则的话，它们就算不上真美德了。然而，在今生它们是不具备如是力量的，倘使它们能在尘世就办到，那么罪之赦免就是不必要的了；罪之赦免只能靠以血战胜了罪之主人[撒旦]的他[基督]来成就。不管这一信仰、这一人生在信者的意识里产生了什么观念，当它们[观念]被存诸记忆、在回忆中被打量、令意志愉悦，它们就产生了一种自成一类的三一。但是上帝的形象，我们在后面要藉着他本人的帮助讨论的，却仍不能在这个三一里找到。为何如此，这个问题最好在我们表明形象是在哪里之后再作回答。欲知详情，请看下卷。

[1] 8：3：3—8；8：5：13—14。——英译注

第 14 卷

人的个案史：得到完善的形象

第1章

作者转而讨论智慧及其凝思专职，其中可找到真上帝形象，但他先从以前各书中拉出了一条线索，详细考察为何事实上信仰之三位一体作为知识的专门功能不可说是上帝的形象。

1. 现在轮到智慧了。我指的不是神的智慧，这无疑是神；被称作神的智慧的是他的独生子。我们准备谈的是人的智慧，真的智慧当然惟神马首是瞻，是对神的真正和首要的崇拜，这在希腊语中是单数名词 **theosebeia**。我们的人将之译为“虔敬”，因他们也想找到一个单数名词。但“虔敬”在希腊语里更常被称为 **eusebeia**；又由于 **theosebeia** 不能完全用一个词来译，所以最好用两个词来译，可译作“上帝崇拜”。正如我们在第12卷已谈过的，说这是人的智慧，是有《圣经》的权威可凭的。在《约伯记》里，上帝的智慧对人说，“敬畏主就是智慧，远离恶便是聪明。”（伯28：28）所以，上帝本身是至高无上的智慧；而崇拜上帝是人的智慧，我们谈的正是后者。“这世界的智慧，在神看是愚拙。”（林前3：19）至于崇拜上帝的智慧，《圣经》则说“诸多智慧人是世界的健康”（智6：24）。

2. 但是如果讨论智慧是智慧者的特权，我们又怎么办呢？我们有勇气宣称智慧吗？如果没有，我们讨论它岂不是十足的无礼吗？毕达哥拉斯的例子还不足以把我们吓垮吗？他不敢宣称智慧，回答说 he 不过是一个哲学家，就是说，一个爱智者。从他开始，这名字就在其后继者那里代代不衰了，以致一个人无论在他自己还是别人看来有多么杰出，作为传授属

于智慧之事的人，他都从来不会被称作别的什么，而只是一个哲学家，一个爱智者。这些人没有一个敢于宣称智慧，原因或许是他们认为智慧人应该全然无罪。但我们的《圣经》不这么说，而是说，“要责备智慧人，他必爱你”（箴9：8）；这显然是在判断一个该受责备的有罪之人。即使如此，我也不敢宣称是智慧的。讨论智慧是哲学家即爱智者的事，这一点即使昔日的哲学家们也不能否认，这对我就够了。毕竟，他们没有停止过讨论智慧，即使他们宁愿宣称是爱智者而非智慧人。

3. 在讨论里，他们给智慧作了如下定义：智慧是关于人的和神的事情的知识。这就是为何我在先前的卷章里明确地说，对人和神每一个的认识都可叫作智慧和知识。但是根据使徒作的区分，“这人蒙圣灵赐他智慧的言语，那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语”（林前12：8），这一定义便可一分为二了，关于神圣之事的知识可专称智慧，关于人的则可专称知识。我在第13卷对此知识作了讨论，当然我也没有把一个人所能知晓的有关人的事通通谈一遍，因为这将包括大量的轻浮无聊、有害猎奇的东西；我只把那些孵育、培养、保持和增强（可将我们引向真幸福的拯救）的信仰的东西归给了它。许多虔诚的人在这样的知识上算不上有知，却在信仰本身上大大地优异。只认识一个人该信什么以获得永恒的幸福生活是一事；知道如何在这方面帮助信神的以及如何反击不信者的攻击又是一事，看来后者正是使徒叫作知识的。前面我在说到它时，在先简要地区分了永恒之物与尘世之物后，我的主要关注点是评论信仰本身。尽管我在那里讨论了尘世之物而把永恒之物留到了这一卷，我还是显示了，信永恒之物也是获得这些永恒之物所必要的，虽然信仰本身是尘世的并暂时地居于信者的心中。我还论证了，信尘世之物也在获得这些永恒之物上有同等的价值，这尘世之物乃永恒者在他所成之肉身里做过且遭受过的；最后，一个人由之得以在此有死之生里智慧地、勇敢地、节制地、公义地生活的美德必定与此信仰有关联，这信仰本身尽管是暂时的却引向永恒，否则的话它们就不是真美德了。

4. 经上说，“我们住在身内，便与主相离。因我们的行事为人是凭着

信心，不是凭着眼见”（林后5：6—7）。看来，只要义人凭信生活，他实可奋力凭此尘世信仰通往永恒的真理，然而在他对这一尘世信仰的保守、凝思和热爱里，却并没有一个值得称作上帝形象的三位一体，即便他是按照内在的人生活的；否则我们就得把这一形象建在尘世之物里面了，尽管它只应被置于永恒之物里。显然，当人心看到它得以相信未见之事的信仰时，它并未在看永存之事。它不会永远生存，因为当我们与主相离的漂泊生涯临到末日时，它确实将不再生存，那时我们得凭信行事为人，得以与他面对面地相见。我们现在看不见，但因我们信，我们便值得看见，并将因信而眼见而欢喜。那时将再没有凭之未见之物得相信的信仰，而只有藉之所信之物得看见的慧观。那时，即便我们记得已逝的这尘世生涯，并从记忆里忆起我们曾一度相信未见之物，也将看到这一信仰是在已逝之物中，而非在那些永恒现在、继续的事物之中。由记忆、观察和信仰之爱构成的、现在呈现且继续的这一三位一体，也将被发现乃是一已逝之物，而非仍然持续。

由此可知，若这一三位一体已是上帝形象，则如此形象便不在永存之物而在流逝之物中。但作如下设想是不能容忍的：虽然灵魂本质上不朽，且自受造之时起便永不会停止生存，其最佳属性或特征却经受不了它的不朽。有什么比按其创造主的形象受造更好的呢？不管那须被叫作神的形象的东西是什么，它都须处于那将永远存在的物中，而不是在信仰的保守、凝思和爱中，因信仰并不永远存在。

5. 也许我们该花多点时间，更彻底、更探索性地考察事实是否如此？毕竟可以说，信仰本身逝去时，这三位一体并不黯淡。正如现在我们用记忆来保留我们的信仰，用思考来观察它，用意愿来爱它，到了那时候，我们也将通过记得我们曾有过它而保留它，并将回忆这一事实，并将通过第三者意愿来把两者合在一起，这样，这同一个三位一体就将继续存在了。（不过，当然，倘若它在消逝后并没有在我们心中留下痕迹，那么我们记忆里就没有任何东西可以让我们回转回去并回想起它曾在过去存在过，将我们在未想着时却已贮藏在记忆里的东西，和我们

实际想着时形成的东西这二者偶合在一起，并加上意向作为第三因素。) 但当你这样说时，并没有区分出我们在保留、观看并爱呈现在心中的信仰时的现在的这个三位一体，并不是将来的那个三位一体，在将来，我们将通过回忆来观察信仰留藏在记忆中的痕迹形象，并通过意志这个第三因素把这两者结合在一起，即记忆所保留之物与由此印在思想注意力上的东西。

为能够理解这，让我们举个物体的例子，这例子我们在第11卷讲得够充分了。你还记得，在我们从低处爬向高处、从外面走进里面时，有一个三一，即被看见的物体、看者的凝视以及意志的意向，它把两者接合起来。这个例子与我们上面所说的信仰中的三一很相似，首先是信仰之建立在记忆中很像被看到的物体在其位置中，其次是在回忆中思想得以形成于信仰，正如在观看中凝视得以形成于物体，最后得加上意志的意向这个第三者，这样才凑成一个三一：在一个例子里它把建立在记忆中的信仰与这信仰印在回忆的内在凝视上的一种复写结合起来，在另一个例子里则把被看物体的形式与这形式在外在观看中被造出的形态结合起来。现在让我们假设那曾被凝视的物体已被摔为碎片不复存，再也看不到它的丝毫痕迹了。当然了，这个现已不复存的物体的形象却还留在记忆中，在思想里它也可引起内在的凝视，而意志这个第三者又会把它们结合起来；但这一个三一是以前的那观看未被摔坏物体时的同一个三一吗？当然不是，十分不同。除了第一个是外向的、第二个是内向的外，第一个起因于对当下在场物体的观看，而第二个则起因于过去物体的形象。我们想用这个例子来说明的观点也是如此：现在我们意识中的信仰就像那物体在那里被保留、凝视并爱时产生了一个三位一体。当信仰不再在意识中，正如那物体不再在其空间中，这一三位一体就不会继续存在了。当我们回忆起曾经有而不是现在有那信仰时，将出现的三位一体将是十分不同于以前的。现在存在的三位一体由当下之物引发，并被加到信者的意识上；将存在的三位一体则将由过去之物的形象造成，留在记录式的记忆中。作为事实，那一还未存在的三位一体

并不比这一将不存在的三位一体更堪称神的形象。我们得在人的灵魂中即在理性的或理智的灵魂中发现的，乃是创造主的形象，它不朽地扎根在灵魂的不朽中。

第2章

作者现在开始在内在之人里面寻找一个三位一体，它也将是神的形象，并回想起他在第10卷关于心灵记忆、理解和意欲它自身之所说，作者认为心灵在某种意义上总是记忆、理解并爱它自己。他把这当作一个公理，虽然问题不少，然而这个三位一体只有在心灵想到它自己时才可实现，所以在心智的三位一体的产生中思想或 *cogitatio* 的地位得到了更彻底的检查，作者发现，没有思想就不能有心智之言，从而就没有充分现实的三位一体，后者将是现实的神的形象，作者要我们懂得，神的形象只在某些心智行为而非心智潜能中才能被认识到。

6. 当然了，我们谈灵魂的不死是带有某些限定的；灵魂有它自己的那种死，即它缺乏幸福的生活，后者确实应被视为灵魂的生命；但它之被称为不朽，乃是因为即使它在最不幸福时也从不停止带有某类活力的生活。同样，在它之中的理性或理解力也会一时陷于昏迷，一时大，一时小，但人的灵魂仍然除了是理性与理智外不是别的。所以，若它之被造为神的形象，只是为了可以运用其理性与理解力来理解和凝望上帝，那么，从这一伟大而奇妙的本性开始存在之日起，这一形象就永在那儿了，不管它被磨损以至于无，还是或黯淡或被扭曲、或清晰或美丽。《圣经》曾悲叹其真实价值的扭曲，“尽管人行在形象里，其忙乱却是枉然；积蓄财宝，不知将来有谁收取”（诗39：6）。*《圣经》若非观察到神的形象已被歪曲，是不会把虚空枉然归之于它的。但经文也说得明白，

* 和合本为“世人行动实系幻影。他们忙乱，真是枉然；积蓄财宝，不知将来有谁收取”。

形象扭曲是扭曲，却仍然是形象，“尽管人行在形象里”。所以这个句子不管你怎么把它倒过来也是真的；比如你可以把原句“尽管人行在形象里，其忙乱却是枉然”说成“尽管人的忙乱是枉然，却仍行在形象里”。尽管它伟大，却可被损坏，因它不是最伟大的；尽管因它不是最伟大的而可被损坏，但由于它能趋近最伟大的本性且分享它，它就仍然是一伟大的本性。

让我们在按其形象造了我们的神的帮助下，在这一神的形象求索某个特殊的三位一体，这三位一体乃是自成一类的 (*Sui generis*)。没有他的帮助，我们便不能安全地考察这些事，或发现与来自他的智慧相关的任何东西。但若读者诸君还记得并能够回想起我们在以前各卷，尤其第10卷，就人的灵魂或心灵所说之事，或不辞辛劳再查找一遍，他就不会要求我就此大问题再费一番笔墨了。

7. 我们在第10卷曾说过，在诸多别的事物中，惟有人的心灵认识它自己。心灵所知道的莫过于向它呈现的了，而没有什么比心灵自己更向心灵呈现的。我们还作了尽量充足的别的论证来证明这一点，确有值得重视的确定性。那么关于婴儿的心灵又怎么讲呢？须知它还幼小，还沉浸在广大无垠的蒙昧无知之中，这婴儿之心的黑暗无知令知晓诸多事情的成人之心见了也会战栗不已。或许我们须相信，它也认识它自己，但它的注意力完全为它刚开始藉自身感官感知的东西所占据，且快乐不已，惟新是从；从而问题并不是它能够对自己蒙昧无知，而是它不能够想到它自己？你至少可从它对光的贪婪畅饮中看出它是多么专注地为感官之物所迷。如果有人不够细心，或对其后果没有考虑，将夜灯放在婴儿躺着的地方旁边，若婴儿颈不能动但眼可转动见光，它便会长久不间断地凝视着灯，以致最后发展成永久性的斜视，这已有例可循了；眼睛仍保持着习惯所固定下来的姿势，却又软和又温柔。别的感官也一样，婴儿灵魂把它这个年龄所能有的注意力都集中在那里，所以它们热烈地逃避或抓取无论什么触犯或吸引肉体的东西，且只与肉体有关的东西，而从不想到它们内在的自我。你也不能规劝它去想，因为它们不懂规劝

者所用的符号，其中首要的是言词，它们对此跟对别的一样都彻底地懵懂无知。但不管如何，不知道自己是一事，不想到自己又是一事，这在同一卷里已说过了。

8. 让我们把这个年龄的婴儿放一边去，因我们不能问它里面在想什么，我们自己也已忘得一干二净了。我们自己确知这一点就够了；当一个人能够思考他的意识的本性并找出关于它的真理，他只能在自身之内而不能在任何别处找到。他能找出的不是他以前不知道的，而是他以前没想到的。既然不管我们知道什么，我们都只能用心灵知道它，如果我们不知道什么在我们自己的心灵里，我们知道什么呢？心灵除非想到了自己，甚至都不能以某种方式把自己放在自己的视野之内，这就是思想的力量了。没有什么是在心灵的视线之内的，除非被想到了，而这意味着，心灵本身若不思想自己的话，甚至还不能在自己视野之内。这心灵本是思想一切被思想之物的。

尽管是事实，它不在想着自己时怎么能够不在它自己的视野内，且它又永远不能没有自己，仿佛它是一物而它的视线又是一物似的，这我便真不能测度了。须知，可以毫无谬误地这样说肉眼。眼固定在身体中的位置上，视线被引向外物，甚至可以看到极远处的星光。眼也不在它自己的视野之内，除非是在镜子里，这我们上面已讲过了。但心灵通过思及它自己而将自己置于本身的视野之中时，这种情况显然并不发生。那么，当它凭着思而得以看见自己时，是自己的一部分看到了自己的另一部分，正如我们用眼睛这一身体器官看到了可在视野内的别的身体部分？多么荒谬的观念啊！心灵除了取自自身还能取自何处，除了在自己面前还能放在它自己的视野的何处呢？那么大概当它不在自己的视野内时，它也不再在它曾在的地方了，因为它已被放在这儿并被从那儿取走了。但是如果它为了被看到而变换了地方，为了看，它又将居于何处呢？它把自己一分为二，从而既在这儿又在那儿，于是在它自身之内它正在观看，在它自身之前它可被观看？若我们询问真理，它不给我们这些答案，因为我们这样子想时只是想了虚构出来的物体形象，对少数能就此

事询问真理的心灵来说，心灵千真万确不是那样的。

剩下的惟一选项是，它的视野是属其自身本性的某物，当心灵想到自己，它的视野就被拉回到自身上来了，不是通过一段空间的间隔，而是经由一种非物体的回转。但若它不在想着自己，它便不在自己视野之内，其凝望也不引发自自身，但它仍因多少是它自身的记忆而知道自己。它就是像一个学识渊博的人；他所知晓的一切都蕴藏在他的记忆里，但没有什么是在他的心灵的视野内的，除了他正实实在在地想到的东西。其余的都分门别类归档存放在记忆里了。这就是为何我们不断地这样展现一个三位一体，把那思之凝视得之以成的东西放在记忆里，把实际的符合物当作自它印出的形象，并找出把两者结合在一起的东西即爱或意志。所以当心灵以思想观看自己，便理解并认得自己；便产生这一理解和自我识别。在理解力中被理解、被观看并被识出的是一非物体之物。当心灵凭思想来观看并理解它自己，它并不像以前一点也不知道自己似地产生对自己的这一意识；它之早已为自己所知正如那未被想起但藏在记忆中的东西早已被知一样。我们说一个人懂文学，即便他正想着别的事而没想到文学。这两者，产生者和受生者，被作为第三者的爱偶合起来，这不是别的，而正是意志在寻找或抓住某物以享受之。这便是为何我们认为心灵三位一体应在记忆、理解和意志这三个名词下面提出来了。

9. 我们在第10卷将尽时说过，心灵总是记得、总是理解并爱它自己，即便它不总是把自己想作异于非其所是之物。所以我们须继续探寻，在何种方式上理解属于思想，而对藏于心中但未被想到的东西的意识，则可以说只属于记忆。假如如此，则它并不总是有这三者，即并不总是记得、理解并爱它自己，而只是记得它自己，在它开始思想自己之后才进而理解并爱它自己。所以让我们更切近地来考察曾用过的一个例子。在那里我们曾显示，不知道某物是一事，不想到某物是另一事，且一个人可以知道某物，尽管他未想到它而正在想别的东西。这个精通两门或更多学问的人，当他想着其中之一时，即便他未想着别的学问，他也是知道它

们的。但会不会有人纠正我们说，“这位音乐家当然知道音乐，但他现在并不理解它，因为他并不在想着它；他现在所理解的是几何学，因为这正是他现在之所想”？这句话的荒谬很容易看出来。假如我们说，“这位音乐家当然知道音乐，但他现在并不爱它，因为他没在想着它；他现在所爱的是几何学，因为那正是他现在之所想”，又会怎么样呢？当然一样荒谬。然而，这么说却是绝对正确无误的：“你现在看到的这个正在谈几何学的人也是一位卓有所成的音乐家。他记得音乐、理解它并爱它；但尽管他知道并爱它，他现在却未在想着它，因为他正在想他正在讨论的几何学。”

这告诉我们，在心灵的幽深处，有对各样事物的各样意识，当它们被想到时，就多少跑到了开阔地，在心灵的视野里更显清晰；然后心灵发现它记忆、理解并爱某物，该物是它在想着别的事时并未想到的。但如果该物我们已很长时间未想过，并且若非有人提醒便不能想起，则天知道它是哪门子奇怪的东西，我们不知道我们知道的。至少，提醒者对被提醒者这么说是十分正确的，“你知道这，但你不知道你知道它；我要提醒你，你将发现你知道你以为你不知道的东西。”显然文学起到了这种作用，若它是关于读者可在理性引导下发现为真的东西的。读者不只是相信作者所说是真实的，就像读历史一样，还与作者一道发现它们是真实的，他要么是在自身之中，要么是在引导心灵的真理本身之中发现的。但那些即使得到提醒且集中起了注意力但仍不能看见这些东西的人，遭受了巨大的心盲之苦，深深沉在愚昧无知的黑暗中，需要来自神的特殊帮助，才能获得真智慧。

10. 我为什么想举某类思想的例子，以显示在回忆中注意力是如何得到蕴藏在记忆中的事物的点醒的，以及在一个人从事思想的地方某些东西是如何产生的（就像在思之前只是记得的东西那样），——原因便在于更容易观察到，在哪里某物突然在时间中出现，又在哪里父母因一个时段而先于其后代。因为如果我们提到心灵得以记得它自己的内在的记忆、心灵得以理解它自己的内在理解力和心灵得以爱它自己的内在的意志，

而在那里这三者又同时在一起且从开始存在之日起便已总在一起，则不管它们是不是被想到，看来实际上这一〔内在的〕三位一体形象只属于记忆。但因为没有思想它里面便不能有言词——我们思想我们说的一切东西，包括我们用那不是任何人的语言的内在言词所说的东西——所以我们倒是在记忆、理解和意志这三者中才认出了神的形象。这里我指我们思考时以之理解的理解力，即当事物被带上来将要交入记忆但还未被思想时，由之形成了我们的思想；意志或爱或尊敬，我指的是将这一后代与其父母结合起来的这个东西，它也是两者的共同尺度。

正是从这点我开始引导较慢的读者穿过了肉眼可见的外感之物，如果你还记得，这是在第11卷。从那里我们一道进入了内在之人的力量，凭此力量思索推理尘世之物，那时我放下了他得之以凝思永恒之物的主要与首要的力量不谈。后者花了我两卷的笔墨，在第12卷区分了两种力量或功能，一高级一低级，后者应服从前者；在第13卷我尽量真实简明地讨论了低级功能，它包括有益的人间事务的知识，这是我们在此尘世生涯中为了得到永生行事为人所必需的。至少我成功地做到了把诸多伟人在诸多次辩论中讨论过的庞大多面的主题浓缩成薄薄的一卷，我还显示出这里也有一个三位一体，但仍不是可称作上帝形象的三位一体。

第3章

继续考察心灵记忆、理解并意欲自己的这个三位一体，并将之与迄今提到的较小的三位一体比较，作者发现它真是神的形象，因为不像别的三位一体，它与心灵本身“共永恒”，而且不是外来的，就是说，不是从外面来到心灵这里的；他的这番说法使他卷入到一场重要的解释或辩护中，即说清楚“记忆”一词在这里的用法。

11. 现在我们须得讨论人心得以认识上帝或能够认识上帝的那首要的能力，我们也已着手考虑它，以在其中发现神的形象。因为尽管人心不与上帝同本性，上帝至高无上的本性的形象却仍得在我们本性中最好的那一部分里寻找并找到。但首先心灵须得在自身中被考虑，上帝的形象也得在它分有上帝之前在它里面发现。因我们已说过，即便它已失去了对他的分享，它也仍是神的形象，哪怕被磨损了或被扭曲了，也是如此。就它能够受有他且分有他而言，它是他的形象；实际上除了成为他的形象，它也不能获得如此大的善。

这里我们看到，心灵在记忆自己、理解自己并爱自己。若看到这点就能看到一位三位一体，当然不是上帝本身，而是上帝的形象。这记忆不是从外面接受到它要保留的东西的，理解力要凝望的东西也不是在外的（这跟肉眼不一样），意志把两者结合起来也不是在外的，如同在观看者的凝视中意志把物体的形式与由此物体衍生出的形式结合起来那样。它也不是曾自外看到、以一定方式捕获到并贮存在记忆中的一物的形象，这形象思想在转向它时可以发现，在回忆时内在的凝视可因之而有内容，意志则把两者联在一起。我们在物体之物中发现的或通过感官从物体获

得的那些三位一体都是如此，这在第11卷已讨论过了。

它也不像我们在讨论异于智慧的、内在之人的行为之一 [知识] 时所出现的東西。在这里，被知之物都是外加于意识的，不管它们是由学习历史知识如在时间中发生过的言行带来的，或由学习在其各自地区发生的自然知识带来的；也不管它们是一个人，以前心中没有但现已出现的東西，它们要么来自别人的教导，要么来自自己的反思，如我们在第11卷长评过的信仰；还是像美德那样，保证你若在此尘世生涯中按它生活，你便可在神所应许的不朽之中幸福地生活。

所有这些相似的例子都在时间次序中推进，一个跟着一个，令我们更易观察“记忆—视觉—爱”这个三位一体。它们有一些在先于关于它们的知识；甚至在学习者认识它们和意识到它们之前它们便是可知的。它们早就有了，或者在自己的地方，或者在过去的时间里——当然在过去时间里的并非本身在那儿，而是其过往存在的某类符号，看到或听到这些符号，人们就知道了它们曾存在过，后来又消逝了。这类符号要么置放在空间中，如墓石及相类的纪念碑，要么可在可信的著作中发现，如任何信实的权威的历史；或者在那些认识它们的人的心中——它们已为这些人所知，并可为还未知但可因教而知的人所知。所有这些东西在被人得知时都产生一种三位一体，构成要素首先是模样，它在被知前乃是可知的；其次是与此相关连的学知者的意识，事物被学知时它便开始存在；最后是意志作为第三因素将以上两者结合起来。这些东西被认识之后，若它们为心灵所唤起，意识自身里便会产生另一个三位一体，其构成要素首先是形象，是在它们被学知时印在记忆里的；其次是思想的符合物，用回望它们来忆起它们；最后是把这两者联在一起的意志。

至于那些在意识中先前没有的、后起的东西，如信仰之类，若是因教导而插入的，便确实像外来之物了，但它们从不是在外或像所信之物那样外在地进行，而只是开始处于意识自身之内。信仰不是一个人相信的东西，而是一个人以之而相信的东西；一个人相信的东西是相信，一个人以之而相信的东西是被看见。然而，由于它开始存在于意识内，

后者在信仰开始之前便早已是意识，它便似乎是某种外来之物了，且当它消失时便会被视作过往事物之一；当它出现时就有一个三一结构出现，这在它之被保留、被观看、被爱中可见；当它消逝时，它在记忆中将留下自己的一种踪迹，其中也有一种三一结构，这在上面已讲过了。^[1]

12. 人们在此尘世生涯中藉以活得完善的美德，也开始出现在意识之中，后者在没有它们时便已存在，没有它们也将继续存在；但它们在把你带入永恒时，是否也停止存在，却是个问题。有些人认为它们将有终结，就其中三者，即智慧、勇敢和节制而言，似乎有点道理。公义却是不朽的，那时更可能完善于我们心中而不是结束。“图利”，雄辩术大师”，曾在其对话录《荷尔顿西乌斯》里讨论过所有这四种美德。他说：

若我们度尽此生之后，得蒙恩允在传说中的有福之岛上得以永生，既然那里既无审判亦无法庭，雄辩术有什么存在的必要？同样，还要美德何用？我们无需勇敢，那里没有危险或困难要面对，也无需公义，因为没有引起我们觊觎的别人的财产；也无需节制，来控制不存在的贪欲；甚至无需智慧，因为不用在好坏之间作出任何选择。所以我们只会因一个单个的自然的意识、一个知识而幸福，这知识甚至是诸神的生活配得称赞的惟一东西。由之我们可说，别的东西是必需品，这个东西（指智慧，“关于神人之事的知识”）却自成目的，须为它自身之故而意欲之。

这个大演说家，反思他从哲学家们学来的东西，并以如许恩典与特色解释它，为哲学大唱赞歌；这么做时，他说四大美德只在今世必要，我们也可看到此生充满了痛苦与错误；若我们得允继今生之后进入福地，它们便都不必要了；但善的灵魂因意识与知识而乐，即因凝思本性而乐，

[1] 第5部分。——英译注

* 即西塞罗。

而在本性之中，又没有什么比创造与建立了所有别的本性的本性更好更可被爱的了。但若服从这一本性即含公义之意，则公义便为不朽，且在那幸福之邦也不会结束，不仅如此，还没有什么是比它更伟大更完美的。

也许另三大美德也将在那极乐之邦存在，智慧没有任何犯错的危险，勇敢找不到任何恼人的恶，节制而无任何难治的欲望要控制。智慧将意味着不把任何善置于上帝之上或与之平列，勇敢将意味着绝对不止息地依恋于神，节制将意味着以无罪错为乐。至于现在公义所行的援助不幸者、智慧所成的防止陷阱、勇敢所做的忍受困苦、节制所致的抑制淫乐，在那丝毫没有罪恶的地方，都将不复存在。所以，美德所成的为今生所必要的这些行为，就像与之有关的信仰那样，都将被看作过往之物。现时我们记忆、观看、爱它们时有一个三位一体；到那时将凭它们留在记忆中的痕迹而形成另一个三位一体，但那时已不是“有”一个而是“曾有”一个三位一体了。因为在那时，当这种痕迹被保留在记忆中、被识作为真且意志将此二者结合起来时，也出现了一个三位一体。

13. 在我们已提过的所有这些尘世之物的知识中，有些可知之物在时间段上先于对它们的意识，比如那些可感物体，在人们感知它们之前便早已存在，人们通过历史逐渐得知的事物也是这样；别的事物则在人们知道它们的同时存在，仿佛某些以前并不存在的可视之物一下子跳到我们眼前，显然并不先于我们对它们的意识；又好像说者当面对听者发出一个声音，在这里声音与听到声音乃是同时出现同时停止的。在这两种情况中，不管是有先后之分还是同时进行，都是可知的产生了知识，而不是知识产生了可知的。至于我们在回忆之中再度看见我们认识且已贮藏在记忆中的事物时产生的意识，任何人都能看出，记忆中的贮存在时间上先于回忆中的视觉，意志则作为第三者将它们二者联结起来。

心灵的情形却非如此。心灵对它自己来说并不是外来的，并不是似乎同一个还未存在的心灵从别的某处来到了已经存在的心灵这里；也不像是在已有的心灵中产生了一个以前未有的心灵，就像从已有的心灵中

产生了以前未有的信仰那样；也不像在得知自己之后它通过回忆看到自己固定在自己的记忆中，仿佛它在得知自己之前未在那儿似的。真相当然是，自它开始存在的时刻起，就从未曾停止过记忆它自己，从未停止过理解它自己，从未停止过爱它自己，这我们已显示过了。所以，当它在思想中转向它自己时，就形成一个三位一体，其中也可觉知到一个词。它当然形成自思想这一行为，而意志则将二者结合在一起。正是在这里而非在别处我们应认识到我们正在寻找的三位一体。^[1]

14. 有人继续说，“你用来说总是向自己呈现着的心灵记得它自己的记忆，并不是真正的记忆；记忆是过去事物的记忆，而不是现在事物的记忆。”有些作家在处理美德时，包括图利，把智慧分为三部分：记忆、理解和预见；记忆的是过去的事物，理解的是现在的事物，预见的是将来的事物。除了那些对将来有预知的人，没有人在预见上有把握，这也不是人可享有的恩赐，除非上帝给了他们，像先知那样。所以《智慧书》在谈到人时说，“有死者的思想胆怯，我们的预见犹豫。”（智9：14）过去之物的记忆与当下之物的理解你却可以确定——当下之物我这里指非物体的，因为物体之物是向肉眼的视觉显现的。

但若你坚持记忆不是当下之物的，就请观察世俗文献使用“记忆”的方式吧，它们对词的正确使用的关心胜过了对事物的真相的关心：

尤利西斯不忍受如此之事，

[1] 奥古斯丁在这里思想似不确定或在犯糊涂。一方面他一直在论证心灵之记忆、理解及爱自己是上帝的形象，因为它绝对总在凝思自己，总在不止息地记忆、理解并爱自己；另一方面，他又在这后三个句子里提出了重要的一点，一个三位一体（从而一个形象）只在心灵实际地想到自己时才出现——而它常常停止想自己——所以一个词被产生，并被爱结合于产生了它的记忆。

但我觉得这个糊涂是词汇上的甚于实质上的。奥古斯丁似乎缺乏亚里士多德留给经院哲学的方便实用的潜能与现实（行为）的标准术语。但是实际上，他说的是心灵总是潜在地是上帝的三位一体形象，但这一形象只有通过思想行为才可现实化。当然这也是形象无限地追不上它的原样的一个方面，用阿奎那的话说，在原样里面没有潜能只有纯粹的行为，且圣言永恒地为一永恒的神圣的思想行为所生。

须注意的是从整段文字看，意志所结合的两者不是词与思想行为，而是在思想行为中产生的词与在这一行为中词得以诞生的自我记忆。——希尔英译注

依塔卡的人也不
在那重大的机会里忘记自己。^[1]

维吉尔在说尤利西斯不忘自己时，除了指他记忆他自己还指什么？他向自己呈现时，除非记忆也属当下之物，他是根本不能记得他自己的。关于过去之物，人们用记忆指使得它们可能被回忆起并再度被思想的东西；至于当下之物，即心灵向自身呈现之物，人们可毫无谬误地把记忆说成是心灵得以达到自己之物，心灵得以被它的自思所理解之物，以及这二者得以为自爱所结合之物。

[1] 维吉尔：《埃涅阿斯纪》3，62819。——希尔英译注

第4章

最终的、完美的上帝的形象不只可在心灵的自我记忆、理解与爱中发现，也可在心灵记忆、理解并爱上帝中发现，作者显示了这个三位一体跟心灵自我意识的三位一体一样，对心灵都算不上外来的，还讨论记忆上帝、理解上帝并爱上帝是什么意思。

15. 心灵的这个三位一体并不是因为心灵记得、理解并爱它自己才真是上帝的形象，而是因为它也能够记忆、理解并爱那创造了它的上帝。它若这么做，就变得智慧了。若它不这么做，即便它记忆、理解并爱它自己，它也是愚蠢的。那么就让它记得照着自己的形象造了它的上帝并理解他、爱他吧！一言以蔽之，让它崇拜那非受造的上帝吧，他造它时给了它能力认识他并分享他。毕竟经上写着，“敬畏主就是智慧”（伯28：28），这样它便可因分有那至上的光而不是凭着自己的光成为智慧，在永恒福地为王。因为它被称作人的智慧，乃是因它也是神的智慧。只有这样它才是真智慧；如果它只是人的，就是空幻的。我说它是神的智慧，这并不是在使他得以智慧的智慧意义上说的；他并不像心灵通过分有神才智慧那样通过分有自己才智慧。我这么说与称呼神的公义意义相似，这公义不仅使他本身为义，他还在“称罪人为义”（罗4：5）时把它给予人。这就是使徒在说某些人时讲给我们的义：“因为不知道神的义，想要立自己的义，就不服神的义了”（罗10：3）。也可以同样方式说某些人：“因为不知道神的智慧，想要立自己的智慧，就不服神的智慧了。”

16. 所以有一个非受造的本性，它造了大小的一切本性，它无疑比它造的这些本性都要优秀，当然也比我们正在谈的这个理性且理智的

本性优秀，后者即按其形象而造的人的心灵。这胜于别的本性的本性即上帝，实际上正如使徒所说，“他离我们各人不远，我们生活、动作、存留都在乎他”（徒17：27—28）。假如这是说我们的身体的话，物体世界也可作如是理解了；在它之中我们也生活、动作、存留，只要是关于我们的身体的。所以我们真应该把他的话理解为根据心灵说的，这心灵是照神的形象被造的；这种方式更胜一筹，以理智取代了仅仅可视之物。是的，什么不是在上帝之中呢？经上写道，“因为万有都是本于他，倚靠他，归于他”（罗11：36）。若万有都在他之中，生活之物与动作之物除了在他之中，还能生活在、动作在哪里呢？然而，并不是所有的人都像诗篇作者对他说“我常与你同在”（诗73：23）那样与他同在，他也并不像我们说“主与你同在”那样与所有人同在。人的最大不幸就在于不与他同在，而没有他（神）他（人）便不能存在。显然他并不是没有他，他是在他之中的；但若他不能记起、理解并爱他，他就不是与他同在了。当然了，若某人彻底忘了某物，即便提醒他也无济于事。

17. 举一个可见之物的例子。你不认识的某人对你说“你知道（认识）我”，并且为了提醒你，告诉你是在哪儿、何时、如何知道他的。如果他举出了一切能激起你记忆的可能迹象，你还是认不出来，那就表示你的遗忘是如此彻底，以致一切曾有的意识都被彻底地从你的意识里抹去了，你除了相信他说你一度认识他外，别无他路；如果这个人看来不值得信任的话，甚至这也不能。但是如果你记得，当然就回到自己的记忆里并在那儿找还未被遗忘全然擦走的东西。现在从人的交往回到我们要说的点上来。《诗篇》第9章说，“恶人，就是忘记神的外邦人，都必归到阴间”（9：17）；第22章说，“地的四极都要想念耶和华，并且归顺他”（22：27）。所以这些国度还未忘得那么厉害，以致不能提醒人们想起他了。忘记神就好像忘记了他们自己的生命，所以他们就回到了死亡，即地狱那里。接着他们受到提醒并归顺主，这就像通过记起他们已忘的生命而死里复生了。同样，我们还读到，“你们民间的畜类人当思想，你们愚顽人到几时才有智慧呢？造耳朵的，难道自己不听见吗？……”（诗

94: 8—9) 诗作者是在对那些不理解上帝从而胡乱谈论上帝的人说话。

18. 至于爱上帝,《圣经》中可找到许多有关的话。另外二者可以看作是随之而来的,因为没有人爱他所不记得的和完全无知的东西。这些经文中最重要最有名的是“你要爱主你的神”这一诫命(太22: 37; 申6: 5)。人的心灵是这样构成的,以致它永不能不记着自己、永不能不理解自己、永不能不爱自己。假如你恨死某人,便会想伤害他,人心若伤害自己呢,便是在恨它自己,这么说不是不合理。当它想像它想要的东西对它没什么不好时,它不知道它正希望自己病变;实际上,在要对它不利的东西时,它正是在希望自己病变,这便是经上说“谁爱不义,谁便恨恶自己的灵魂”(诗11: 5)的原因。所以,知道怎样爱自己的人爱上帝;不爱上帝的,即便凭其本性爱自己,也仍可十分合理地说恨自己,因他做了于己不利的事,且猎杀自己,仿佛他是自己的敌人。人人为己,实际上只是一场可怕的混乱,许多人什么也没做,做的只是绝对毁坏他们自己的事。诗人描述过打击着沉默的动物的这类疾病:

诸神啊,给虔诚的人好运,
给你们的仇敌则保留这种狂野的混乱!
它们自己用无鞘之齿撕咬着自己的肢体。^[1]

他是在描写生理的疾病,所以,如果不是因为本性促使每个动物都尽可能地保存自己,而疾病便在于为此它们相互撕咬,从而毁灭了它们天然地想要保存的肢体,——若非如此,诗人为何称之为混乱呢?

但若心灵爱上帝,并随之记忆、理解他,它就可正确地接受命令,爱邻如己。因为现在它是用一种正直的而非扭曲的爱在爱自己,现在它爱上帝;分有上帝的结果不仅在于它是那形象,而且在又旧又破又不幸之后焕然一新、幸福快乐。它原可爱自己到如此地步,宁可舍弃在它之

[1] 维吉尔:《农事诗》(Georgics) 3, 513。——希尔英译注

下的万有，也不舍弃自己；然而由于它离弃了在它之上的、惟一可保守它的力量的、可当作它的光来享有的上帝，——这当然是上帝，诗人歌颂他说，“我的力量啊，我必仰望你”（诗59：9），在另一首诗，诗人又说：“凡仰望它的，便有光荣”（诗34：5）——它就变得又软弱又黑暗，结果就被它不能自控的爱和它难以自拔的混淆可悲地从自身拉下来，拉到那不是它自身的、低于它自身的東西那里。在这深渊里它现在悔罪地哭喊着，正如《诗篇》所言，“我心跳动，我力衰微，连我眼中的光也没有了”（诗38：10）。

19. 但即便在这一罪恶的软弱、混淆状态中，它也不能失去它天然的对自已的记忆、理解和爱。这就是为何如我以前所提，可恰当地说，“尽管人行在形象里，其忙乱却是枉然；积蓄财宝，不知将来有谁收取”（诗39：6）。假如不是因为他失去了他由之可拥有上帝、再无他需的力量，他为何积蓄财宝？假如不是因为他眼里无光，他为何会不知为谁而积？这便是他为何看不到上帝之言的真理：“无知的人哪，今夜必要你的灵魂，你所预备的要归谁呢？”（路12：20）即便这样的人也仍行在形象里，这人的心灵对自己有记忆、理解和爱；所以假如要他在财宝与心灵之间作出选择，鱼与熊掌不可兼得，谁会那么傻，宁要财宝也不要心灵呢？财宝常可令心灵癫狂，那些不为所动的心灵则可即便无金银财宝亦快乐无忧。但不管如何，除非用心灵，还能用什么来拥有财宝呢？一个婴儿可生于巨富之家，成为法律上一切财产的主人，但既然心智未开，便什么也不能拥有。所以我问你，一个人若失去了心灵，到底能怎样拥有什么东西呢？我为什么要谈到财宝，证明任何人在面临选择时宁失其宝也不失其心，既然没有人会选择财宝，甚至没有人会将之与肉眼比较，宁要肉眼也不要财宝？藉着肉眼，每个人都可拥有他喜欢看的无论什么。假设有人必须在二者之中作一选择，谁不会宁失其金亦要其眼呢？相似地，若他须在眼与心之间作一选择，谁不会明白宁舍其眼也要其心的道理呢？一颗心灵没有肉眼也仍是人；有肉眼而无心灵却只能是畜牲。谁愿意放着瞎眼的人不作，倒去作能看但没有心的畜牲呢？

20. 所有这些我都已简要地说了，以提醒可能读到我作品的较迟缓的读者，心灵有多么爱自己，即使它因为错误地爱并追求低于它的东西而又软弱又迷惑。如果它根本不认识它自己，即不记得、不理解它自己，它就不会爱它自己了。在这个神的形象里，有这样的一种能力，使它能够依恋它的原形。它是如此地被安置在自然秩序里——不是空间的秩序——在它之上除了他再无其他。当它完全依靠他，它就会与他成为一灵，正如使徒所证实的，“与主联合的，便是与主成为一灵”（林前6：17）。心灵在得享他的本性、真理与幸福时便会如此，当然“得享”不是与他共有他自身的本性、真理与幸福。所以当它欢天喜地地依靠那一本性，将看到它所见之物均是不变的。然后恰如《圣经》所应许的，它的愿欲将为善物充满，充满不变的善物，充满其形象所自来的三位一体它的上帝，后者把它藏在他的隐密处拯救它免遭损害（诗31：20），从而充满他的丰盛，罪再不能令它愉悦。

21. 然而现在它看自己时，看不到任何不变之物。对此它毫不怀疑，因为它是不幸的且正渴望幸福，令这成为可能的它惟一的希望在于它是可改变的。假如不是可改变的，它便不能从不幸转到幸福，也不能从幸福转到不幸了。除了它自己的罪与主的义之外，还有什么能在全能、良善的主之下使它不幸的呢？除了它自己的美德和主的奖赏外，还有什么能使它幸福呢？但甚至它的美德也是他的恩典，他的奖赏将是它的幸福。它不能给自己它已失且不再有了的义。人在受造时受有它，却因犯罪而失去了它。所以人得以配享幸福的义也是接受来的。使徒严肃地警诫过人心，当它开始骄傲于自己的善性时：“使你与人不同的是谁呢？你有什么不是领受的呢？若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢？”（林前4：7）

但在心灵领受他的圣灵之后真正地回忆起它的主时，它十分清晰地感到——因为它是从内部来的全然密切的指示得知的——除非是藉着他的恩典的作为，它是不能升起的；除非是藉着他自己的任意胡为，它是不会堕落的。它当然不记得它的幸福了。那是曾经有但不再有的，心灵

已全然忘了它，甚而不能经提醒而想起它。但它相信它的上帝的关于它的可信文献，这是他的先知们记下的，他们谈到了天堂极乐，并通过一个历史传统使它[心灵]知道了人的第一次的善与第一次的恶。然而心灵对它的上帝却是记得的。他永远存在；他不是曾经存在而现在不存在，也不是现在存在而过去不曾存在，而是正如他永不会将不存在一样，他也永不会曾不存在。他是全在的，心灵生活、行走、存留都在他之中，故此它能记得他。

它之记得他不是因为它在亚当之中认识过他，也不是在此肉身之前的别的地方，也不是在它首先受造以植入此肉身时认识过他。它根本不记得这些事；不管它们是否属实，它都已全然遗忘。然而它得到提醒归顺主，仿佛归向光，这光即便在它背离他时也以某种方式继续抚触它。正是由于这光，甚至没有神的人也能想到永恒，并正确地对人们行为中的一些成份或褒或贬。我问你，如果不是凭着他们所知的人应如何生活的标准，他们能用什么标准来判断，即便他们本身并不像标准那样生活呢？他们在哪里看到这些标准？不是在他们自己的本性里，因为无疑他们是用心灵看到它们的，我们也都同意他们的心灵是可变的，但每个能看到这类事物的人都知道，这些标准却是不变的。他们也不是在他们自己心灵的态度里看到的，因为这些是公义的标准，而大家都知道他们的心灵却是不义的。那么，这些标准写在哪儿，不义的人在哪儿认识到何为义，他在哪儿看到他应该拥有他自身还没有的？它们写在那被称作真理之光的书中，任何公义的律法都来自于它并植入行公义者的心中，不是通过空间的位移，而是通过一种印记，正如图章既印在蜡上本身又不留在里面一样。至于本身不行义但又见到该怎么做的人，是那些背离了光但仍为它所照之人。但甚至看不到该如何生活的人罪更可恕，因为不知法者不罪；即便这样的人，也时不时地为遍在的真理之光所照，在他接受警醒并忏悔之时。

第5章

对人心中的神的形象的分析以反思形象的再造或再次擦亮作结，恢复形象被看作一生的事，只有在跟上帝面对面时才告完成。

22. 那些经过提醒、从贪恋于世界的畸形 (Deformity) 中归向主的人，就被他复了形 (Reformed)；他们听从使徒所说，“不要效法 (Conform to) 这个世界，只要心意更新 (Reformed) 而变化” (罗12: 2)。从而形象开始在从前形成过它的他手中修复了。它不能像它能损害自己的形象那样更新自己。正如使徒在别处所说，“又要将你们的心志改换一新，并且穿上新人，这新人是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁” (弗4: 23—24)。“照着神造的”在别的经文中即“照着神的形象造的”。但由于犯罪，人失去了真理的仁义和圣洁，形象也就变形变色了；当他得到更新复形时，这些品质则又会回来。

至于他说的“你们心灵的灵”^{*}，并不指两个东西，好像心灵是一个东西，心灵的灵又是一个东西似的。他是说每个心灵都是灵，尽管不是每个灵都是心灵。上帝也是灵，但他不能更新，因为他不能变老。我们还谈到人里面的一个不是心灵的灵，即我们身体的领域——比如想像；他在说“我若用方言祷告，是我的灵 (Spirit) 祷告，但我的悟性 (Mind) 没有果效” (林前14: 14) 时指的就是它。他的意思是，说的东西未被理解，但若非在灵的思想里物理声音的形象先于口头的言说的话，说的东

* 即上段和合本中的“你们的心志”。

西甚至都不能说了。人的灵魂也被称作灵，其意如福音书所说，“低下头，将灵魂交付神”（约19：30），指身体脱离灵魂的死。人们甚至可谈论动物的灵魂，这在所罗门传道书里有清楚用法，他说，“谁知道人的灵是往上升，兽的魂（Spirit）是下入地呢？”（传3：21）。这个意思在《创世记》也有，它说“凡在旱地上、鼻孔有气息（Spirit）的生灵”都在洪水中死了（创7：22）。风也被叫作灵，风显然是有形之物，诗篇正是在这个意义上用的，“火与冰雹，雪和雾气，风暴之灵”（诗148：8）。*由于“灵”有这么多的用法，所以他希望用“心灵的灵”来指每个心灵都是灵。同一位使徒还谈到过肉体的身体（Body of flesh）的脱去（西2：11）。他当然不是指两个物事，好像肉体是一物，身体又是一物似的；只是由于身体（或物体）指许多东西，不尽是肉体——比如那些不是肉体的天体和地上的物体——他只好说肉体的身体以指肉体了。同样他说心灵的灵，指的乃是心灵。

在另一个地方他更明确地提到形象，用词方式也与此相似：“你们已经脱去旧人和旧人的行为，穿上了新人，这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象。”（西3：9—10）在另一处我们读到，“穿上新人，这新人是照着神造的”（弗4：24），**这跟我们刚才看到的“穿上了新人，这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象”是一样的。他在那里说“照着神”；在这里则说“照着造他的主的形象”。对那里的句子“真理的公义与圣洁”，他在这里以“在知识上”来对应***。所以心灵的这一更新或复新，是照着上帝或照着上帝的形象发生的。它说“照着神”，是怕我们以为它是照着别的某个受造物发生的，“照着神的形象”则帮助我们理解，这一更新发生在可在其中找到神的形象的地方即心灵里面；这正如我们说一个脱离了身体的好信徒死了，是照着身体而非照着灵魂说的。如果不是指他在身体上而非在灵魂上死了，我们为什么说“照着身体死

* 和合本为“成就他命的狂风”。

** 和合本为“照着神的形象”。

*** 指知道神、认识神。

了”呢？如果我们说“照身体他英俊”或“照身体而非照性格他强壮”，意思跟“他在身体上而非性格上英俊或强壮”一样。不用说，以上经文也是这样。所以，我们不要把“照着造他的主的形象”理解成，仿佛它照着得以更新的形象是别的东西，而非正被更新之物。

23. 须知道，这一更新并非在皈依的一瞬发生，像受洗更新的那一刻，一切罪都得宽恕，从而连小罪都不复留那样。退烧是一事，从发烧留下的虚弱状态中康复过来又是一事；从身体中拔出毒刺是一事，治愈它留下的伤是另一事。治疗的第一个阶段是消除虚弱的原因，用赦免一切的罪来做到这一点；第二个阶段是治疗虚弱本身，这是通过稳定地在更新这一形象上取得进展来逐步做到的。这两个阶段《诗篇》都指出了：“他赦免你的一切罪孽”，这发生在受洗中；“医治你的一切疾病”（诗103：3），这发生在恢复形象的每天的进步中。关于这，使徒也说得很明确，“外形虽然毁坏，内心却一天新似一天”（林后4：16）。它是“在知识（神）上”（西3：10）渐渐更新，即在“真理的仁义与圣洁”（弗4：24）上更新，这上引的使徒的话已说过了。

所以，在知识神上和真理的仁义与圣洁上日日更新的人，是在把他的爱从尘世之物转移到永恒之物，从可见之物转移到可知之物，从肉体之物转移到属灵之物上；是在不懈地审查并减轻对一类的贪求，同时不懈地凭着爱把自己与另一类连接起来。但它在这方面的成功依赖于神助；毕竟，宣称“离了我，你们就不能做什么”（约15：5）的是上帝。当生命临终之时，笃信中保、日有进步的人将受到天使的迎接，进到他曾崇拜的神的面前，为神而成至善，在世界终了之时再度得回身体，不是为了永罚而是为了荣耀。因为惟有在它达到对神的完善的慧观时，这一形象才生有神的完善的相似。保罗就此说过，“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了”（林前13：12）；在别处又说，“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”（林后3：18）；这就是那些天天向上的人所发生的事。使徒约翰说，“亲爱的弟兄啊，我们现在是神的

儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体”（约壹3：2）。

24. 由此可清楚地看到，神的形象在充分地得见神时将达到与神的充分的相像——尽管使徒约翰的这段经文也可能是指身体的不朽。在这方面我们也将像神，但只是像圣子，三位一体中独有他取了人的身体，死而复活升天。这也可称作神的儿子的形象，在他之中，像他一样，我们也将有一个不朽的身体，在这方面效法的不是圣父圣灵的形象而只是圣子的形象，只是由于他我们才读到并全盘接受了“言成了肉身”（约1：14）的信仰。这便是为何使徒说，“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子”（罗8：29）。“长子”，当然是“从死里首先复生的”（西1：18），根据同一位使徒，“所种的是羞辱的，复活的是荣耀的”（林前15：43）。根据我们在身体的不朽上所效法的这一圣子的形象，“我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状”（林前15：49）；这指的是，正如我们效法亚当曾是有死的，我们坚信切望效法基督便将永生。因为那时我们能产生同样的形象，但还不是在慧观中而是在信仰中，还不是在事实上而是在盼望里。使徒在说话时指的当然是身体的复活。

25. 至于形象，经上说，“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”（创1：26），既然它不说“照着我的”或“你的”形象，我们相信人是照着三位一体的形象造的，并就我们所能地理解了这是什么意思。我们也应根据这一形象来理解使徒约翰所说的，“我们必要像他，因为必得见他的真体”（约壹3：2），这里他指的是“我们是神的儿女”（约壹3：2）的那些人。肉体的不朽将在保罗说的那一刻臻至完善，“就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候；因号筒要响，死人要复活，成为不朽坏的，我们也要改变”（林前15：52）。在审判前的眨眼间，现在所种的软弱的、必朽的、羞辱的、动物的身体将上升为属灵的身体，满有力量、荣耀并不可朽坏。现在日复一日内在地而非外在地得到更新的人心中的形象，届时将在审判后的面对面的与神相见中臻至完善，而现在只能在

模糊不清的镜中观看。我们要根据这一完善来理解“我们必要像他，因为必得见他的真体”（约壹3：2）这句话。当他对我们说，“你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国”（太25：34），我们就将得到这份大礼。那时不信神的人将被带走，不得见神的荣耀，那时左手边的人将走向永罚，而右边的人将走向永生。正如真理所说，“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生”（约17：3）。

26. 这就是我眼中的凝思的智慧，在《圣经》中它区别于知识，并被称作人的智慧，尽管实际上这智慧只能来自于神，理性理智的心灵只有分有他才能变得真有智慧。西塞罗在其对话录《荷尔顿西乌斯》的结尾对此有所评论，他说：

这是我们的最大盼望，对之我们日思夜想，磨锐我们心灵最佳点的理解力，关注它，不使它变得迟钝，就是说我们过一种哲学的生活，这样，如果我们的这种感知能力和智慧能力终有一灭、飞逝不再，当我们完成了我们的义务时，将有一个快乐的晚年，生命无烦扰、安宁地熄灭；或者，若我们有永恒的、神圣的灵魂，像古代哲学家们所一致认为的，而他们是最伟大最杰出的，如果是这样，我们就必须认为，这些灵魂越是克尽其职，即按理性与热切的求索生活，越少把自己与人纷乱的邪恶和错误混在一起，升入天堂就越容易。

然后他又加了一句结束全文：

若我们希望能在此肉体生命终结之时平和地渐消，或即时从这个住所迁往另一无限好的住所，可以一句话作结，我们须尽力尽心进行这些研究。

这样一个天才使我吃惊的地方在于，他认为人应过着一种哲学的生活，哲学会使人们因凝思真理而幸福，在完成其人间义务后有个快乐的晚

年,“如果我们的这种感知能力和智慧能力可灭、可逝去的话”;仿佛这里有某种我们不爱且痛恨的东西正在死去且摔为碎片似的,既然其晚年令人快乐。他当然不是从那些他为之大唱赞歌的哲学家们那里学到这个的;这个意见倒是带有新学园派的气息,此派劝他怀疑甚至最明证的东西。但从那些他承认为“最伟大最杰出的”哲学家那里他得知灵魂是永恒的。永恒心灵受到规劝按理性与热切的求索生活,并越少把自己与人纷乱的邪恶和错误搅在一起,便越易回归到上帝那里。但这一进程只热爱并求索真理,这对不幸的人是不够的,即对所有有此理性而不信中保的人是不够的。这点我已在前几卷尽力显示过了,尤其是在第4卷和第10卷。

第 15 卷

人这一完善形象的绝对的不足之处

序言

1. 在我们按计划训练读者“藉着所造之物”（罗1：20）认识创造者的过程中，我们最终来到了他的形象面前。这便是优胜于别的动物的人，这形象在他的理性或理解力里面，或理性或理智灵魂里面（它们都可说是属于心灵或意识的）。有好几位拉丁作者用后一个词——animus（心灵），这个专名来把惟独在万物之灵的人这里才有、别的动物没有的东西，和人兽俱有的anima（灵魂）区别开来。若我们继续寻求高于这本性的某物，真实的某物，便可知有上帝，非受造而创造的本性。这本性是否三位一体，我们应该不仅在《圣经》的权威上向信仰显明，也要尽可能地用某类理性的证据向理解力显明。我所说的“尽可能”将在探索过程中充分表现。

2. 我满怀信心地盼望，我们正在寻求的上帝本身将帮助我们劳有所获，并理解《诗篇》此言的意思：“寻求耶和华的人，心中应当欢喜；要寻求耶和华与他的能力，时常寻求他的面”（诗105：3—4）。不过时常被寻求的似乎永远也未找到，寻求者既找不到所寻求的，又怎能心中欢喜而不是哀伤呢？你看，《诗篇》作者不说“让找到的人心中欢喜”，而说“寻求主的人心中欢喜”。但是，先知以赛亚却又表明若寻求则可找到，他说，“寻求主，一旦找到他便求告他，他相近时，让无神的人离弃自己的道路，不义的人除掉自己的意念。”*（赛55：6）若寻找便能找到，为何《圣经》说“时常寻求”呢？也许，即便已找着他了还须继续寻求？这实际上是寻找难懂之物的方式，以免能发现他所求之物有多难懂的人觉得他什么也没找到。如果不是因为只要你在探求难解之物的过程中有所进展，你便不会放弃探索，如果不是因为你在寻求如此之大善的过程中变得越来越善，且

* 和合本为：“当趁耶和华可寻找的时候寻找他，相近的时候求告他。恶人当离弃自己的道路，不义的人当除掉自己的意念。”

你寻找这大善是为了找到他、你找到他是为了寻求他，当你知道了你所寻之物有多难之时，你为何还寻找呢？你寻找他是为了更勤勉地找到他，你找到他是为了更热心地寻找他。这就是我们该如何理解《德训篇》里智慧的话：“吃我的人仍将饿，喝我的人仍将渴。”（德24：29）他们吃喝是因为他们找到了，由于他们饥渴便仍得寻求。信仰寻求，理解找到；这便是先知所说，“除非你信，你不会理解”（赛7：9，七十贤士本）。再次，理解仍将继续寻求它已找到了的那位；因为，正如我们诗篇所唱，“耶和华从天上垂看世人，要看有明白的没有，有寻求神的没有”（诗14：2）。

3. 我们已花了够多的时间打量神的造物，以通过它们来认识造它们的主；“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得”（罗1：20）。这便是为何智慧书指责那些人“不能从所见的善物认识他是谁，看到匠物却认不出匠人，反而认为火、风、旋转的气流、列星、水力、天上的发光体是统治世界的诸神。若是因其美而倾倒便认为它们是众神，就让他们认识他们的主（神）要美出多少；它是造了它们的美的产生者。若他们惊叹于它们的权能与作为，便应从此理解那立了它们的他强出多少。因为藉着造物的伟大与美丽，其创造主也是明明可见的”（智13：1—5）。我从智慧书引用这段，免得有虔信的以为我在造物中寻求至上三位一体的迹象是在浪费时间，我们实可由此一步一步地经过各种各样不同类的三位一体，直至抵达人的心灵。

第1章

作者扼要重述已获结论，总结前14卷。

4. 前14卷里的讨论和证明在此难以再述，只能匆匆一瞥，以与目前所求之事挂钩。愿神助我，尽量扼要陈明以上各卷的要点而不重现其论证过程。我不再解释每一证明，只列出已证明的东西，以让人们有一概观，使他们不致觉得后面所谈偏离了前面所论，或前言不搭后语。至少在此情形发生时，可提醒心灵复归原题。

5. 在第1卷，至上三位一体的合一与同等自《圣经》得到显明。第2、3、4卷亦讨论了同一点，但更彻底地处理了圣子与圣灵的奉差问题，显示了被差者并不因他是被差的而差遣者是差遣人的便逊色于差遣者，因为在一切方面都同等的三位一体其行为也是不可分开的，其本性不可变、不可见且无所不在。

第5卷针对看不到圣父圣子何以实体相同的人，因为他们认为一切关于上帝的言说都是在实体上说的，故也认为既然产生者和受生者或受生者与非受生者是相反的，便必是相反的实体。为了反对他们，我证明了一不是一切关于上帝的言说都是在实体上说的，像他就其自身被称为“善”和“大”那样；也有某些东西是就关系而言的，即不是就其自身而是相对非自身的他者而言的，如他之被称作父便是相对子而言，称作主便是相对侍奉他的受造物而言；我还指出，若他在关系上——即根据不是他自己的他者——被称作什么时间中出现之物，如“主，你已成为我们的荫庇”（诗90：1），也没有什么能改变他，他在本性上或存在上是绝对不变

的。

在第6卷我们暂时讨论了使徒怎能称基督为“神的能力、神的智慧”（林前1：24），对此的彻底重估却在稍后。我们问是否生基督者本身不是智慧，而只是他自己的智慧的父亲，或生智慧者是否智慧。不管答案是哪个，至少三位一体的同等性在本卷很明白，同样明白的还有上帝是三位一体而不是杂多之三；父与子加起来价值也不是圣灵的双倍，因为甚至三个加起来也不多于其中之一。我们还讨论了应如何理解希拉里主教的话，“永恒在父里面，形式在形象里面，应用在恩赐里面。”

在第7卷，第6卷开头的问题得到解决，生了子的上帝不仅是他的能力与智慧的父亲，而且本身即能力与智慧，跟圣灵一样；但却不是共有三个能力或三个智慧，而是只有一个能力和一个智慧，就像只有一个上帝，一个自是者一样。然后谈到我们如何能说一个是者、三个位格，或照一些希腊人所说，一个是者、三个实体；我们肯定这是为了满足回答“三个什么”之需；我们确实承认有三位，即父、子、灵。

第8卷给了更多的理由，阐明在真理的实体里，不仅父不大于子，而且父子加起来也不大于他们每一位，甚至所有三位加起来也不大于任何单独的一位。我敦请人们努力理解非物质的、不变的本性即上帝，尽可能地通过理解力所看到的真理、通过每个善得以衍生的最高善、通过公义之心得以被不义之人爱戴的公义，最后通过被《圣经》称为上帝的仁爱来理解；最终我们的心开始感知到某种三位一体，如爱者、被爱者、爱。

在第9卷讨论到了人心是神的形象，并在心灵中发现了某种三位一体，即心灵、它得以知道它自己的知识、它得以爱它自己和它的知识的爱；这三者彼此同等，属同一存在。在第10卷，这同一件事处理得更为彻底更为精确，并在心灵中发现了一个更清晰的三位一体，由记忆、理解、爱构成。我们也进而认识到，心灵纵使不总是想着自己，它也并非不在记忆、理解或爱它自己；当它的确想到自己时，却并不总能在其思想中把自己与物体分别开来。故此我们推迟了讨论神圣三位一体，跑到

对物体之物的视觉那里去寻找三位一体，以对之有更清楚的观察。

在第11卷我们就选了视觉来代表其余四种感觉；在这里可从被观察之物得到外在之人的一个三位一体，即被看到的物体、物体印在观察者的注意力上的形式、将这两者偶合到一起的意志的意向。但显然这三者彼此不同且非一个实体。下一个三位一体是在意识本身中发现的，是自外感觉之物内化而来的；此三位一体即记忆中的物体形象、思维注意力转向此形象时产生的形式、将这两者合在一起的意志的意向，显然这里三者乃同一实体。但这个三位一体也属外在的人，因为它是从已感觉到的外在的物体之物带人的。

在第12卷我们决定区分智慧与知识，首先该在知识中找三位一体，因为它是二者中较低级的；这三位一体现在真是属于内在之人了，但仍不能称作神的形象。这在第13卷以基督教的信仰作了阐明。在第14卷我们讨论了人的真智慧，是人在分享神时神恩赐给他的，与知识不同。讨论现已到了神的形象即人心中的三位一体；此心灵“在知识上渐渐更新，正如造他主的形象”（西3：10），并在对永恒之物的凝思中获得智慧。

第2章

《罗马书》1 20说，“神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得”，作者从这里得到力量，作者考察是否可能通过理解受造物得出的推论来直接地辨认神圣三位一体，他排除了这个可能，因为我们可从反思受造物推出的所有神圣至善性都同一于神圣实体——从而彼此实体上一样——从而是三位一体的三位格都共有的。

6. 让我们在这些永恒、非物质、不变之物中寻找三位一体上帝，因为永恒的幸福生活是在凝思它们中应许我们的。不仅《圣经》的权威确认了上帝存在；环绕我们的、我们身属其中的普遍的事物本性也宣称它有一最优的建立者，他给了我们心灵和自然理性来明白生物优于非生物，赋有感官者优于无感官者，有理智者优于无理智者，不死者优于有死者，有力者优于无力者，公义者优于不义者，美胜于丑，好胜于坏，不朽坏之物胜于可朽坏之物，不变之物胜于可变之物，不可见之物胜于可见之物，非物体的胜于物体的，快乐的胜于不快乐的。所以，既然我们毫不怀疑地把创造者的地位列在受造物之上，便不得不承认他至高无上地存在着，感知并理解一切事物，不死、不坏、不变；他不是物体，而是最有力、最公义、最美丽、最好最幸福的灵。

7. 所有这些相似的东西，都可认为适于谈论上帝，既适于整个三位一体独一的神，也适于三位一体中的每个位格。可有人敢说独一的三位一体上帝或父、子、灵不存在，不感知或不理解任何东西，或据说本性上同等的每一位格都是有死、可坏、可变、有形的吗？可有人否认每一位格都是最有力、公义、美丽、良善和幸福的吗？如果这些东西都可用

来既说三位一体本身又说其中每一位格，三位一体在何处及如何发现呢？

好，先让我们把这诸多属性还原为可掌握的少数几个。上帝之中称作生命的是他的存在与本性。所以上帝得以生活的生命是他的为已的存在。这个生命不是像在树中的生命那样的，树没有理解力、没有感觉；也不像动物中的生命，动物虽有五官却无理解力。上帝所是的生命感知并理解万物，其感知是用心灵而非身体，因为上帝是灵。上帝不像有肉体的动物那样通过肉体来感知，因为他不由灵与肉组合而成。这个单纯的本性感知正如理解，理解正如感知，其感知与理解同一。

上帝之生存也不是一时停止存在，一时开始存在，他是不死的。他的独一不死也不是随便说说的。他的不死是真不死，正如他本性里没有变化。这也是真永恒，由之上帝不变、无始、无终、不可朽坏。所以不管你说永恒，或不死，或不坏，或不变，都是在说同一个东西；不管你说他正活着，或理解着，都与智慧一样。他并未要求拥有他由之可变智慧的智慧，他本身便是智慧。这个生命跟他得以被称作有力的权能或能力一样，跟他得以被称作美丽的美一样。还有什么是有力过或美过智慧，那“从地极传到地极，使万物安排甜美”（智8：1）的智慧的呢？还有，在上帝的本性里，善性与公义彼此区分正如在受造物中那样，仿佛上帝有两个不同的性质，一个是善性，一个是公义吗？当然不。他的公义即他的善性，他的善性即他的幸福。最终，上帝被称作非物质的或非物体的，以使我们相信或理解他是灵，不是物体。

8. 相应地，假如我们说，“永恒、不死、不坏、不变、生存、智慧、有力、美丽、公义、良善、幸福、灵”，似乎只有最后一个才指实体，而其余的都指这实体的性质；实际上在那不可言传、全然单纯的本性里并非如此。看似性质谓词的东西不管是什么，实际上都要看成在指实体或存在。在实体上称神为灵又在性质上称他为善，这是不可设想的；这两个称法都是实体上的。我提过的别的名也一样，这在以上各卷已详细说过了。让我们从刚才所列的头四个名称即永恒、不死、不坏、不变中挑出一个来，既然这四个都指同一物，只挑一个为好，否则注意力就涣散

了。这一个就是“永恒”。再从第二个四个即生存、智慧、有力、美丽中挑一个。既然在没有智慧的动物中也可找到某种生命，接下来的两个，智慧和力量，在人里面得到了《圣经》的如许比较，“智慧的人好过强壮的人”（智6：1，拉丁通用本）；最后，甚至身体也被公认为美丽；就让我们从这四者中选“智慧”吧，即便在神之中这四者不被视为不同等的——虽是四名，却乃一物。至于最后一组呢，尽管在神之中公义即良善即幸福，属灵即公义即良善即幸福，在人这里却仍有可能属灵但不幸福；也可能又公义又良善却不幸福，反之一个幸福的人却自动地具有了公义、良善与灵魂。所以让我们选择甚至在人这里也不能没有另三者的那一个，即“幸福”。

9. 当我们说“永恒、智慧、幸福”，意味着这三者是上帝三位一体吗？我们把十二个名字还原为三，也许还可如法炮制，把三还原为一？因为如果智慧和力量、生命和智慧在神本性中可为同一物，永恒和智慧、或幸福和智慧就不能成同一物吗？当我们把大数缩减为小数，十二或三并无分别；同理，三或一也一样，三亦可还原为一。

剩下的还有什么可以论证，实际上即什么理智力量、什么理性的活力、什么针尖般锐利的思想可以显示，这一个“智慧”（就不提别的名称了），也是一个三位一体呢？上帝并不如我们那般从别人那里得到智慧，他就是他自己的智慧；他的智慧与他的存在并非二事，在他，存在即智慧。《圣经》里基督被称作神的能力和智慧，我们在第7卷讨论了这应如何理解，免得以为是子使父智慧；结论是，子是来自智慧的智慧，正如他是来自光的光，来自上帝的上帝。对圣灵无须多言，他也是智慧，与他们一起是一个智慧，正如他们是一个上帝、一个存在。这样，我们要如何理解上帝所是的这个智慧乃是一个三位一体？我不说“我们要如何相信？”这在相信者应不成问题。但若存在某种方式使我们得以理智地看到我们所信的，这方式将是什么？

10. 若我们试着回想这些卷书里三一首先在何处出现在我们的理解力之前，便该记得是在第8卷。在那里我们竭尽全力，把心灵的注意力运用

到理解那不是我们心灵的至上不变的本性上去。我们察觉到，它既离我们不远，又在我们之上，这不是指空间上的，而是指其威严及卓越，这样它凭着它的普照的光看来亦与我们同在，或在我们之中。但这里仍没有显著的三位一体，因我们不能让心灵的凝视长久固定以在那炫目的光辉中寻找；我们能够感知的是那里没有物质，而在物质里二或三在大小上肯定大于一。但当我们来到《圣经》称之为上帝的仁爱这里，一个三位一体的微光开始出现了，即爱者、被爱者、爱。但那难以言喻的光击退了他的凝望，多少令我们确信，我们心灵的软弱还不能适应它。所以，为了放松注意力，我们转而退到心灵更熟悉的东西上去了，就人身上的神的形象下功夫，这构成了我们的探索的开头与终结之间的部分。从那时起我们一直逗留在我们自己所是的受造物那里，从第9卷至第14卷，以藉着理解受造之物来识认不可见的神的事物。

在这些较低级的事物上花费了必要的、甚至多于必要的理解力之后，现在我们希望但不能够看到上帝所是的那至上三位一体。须知，我们看得清楚的三位一体，要么是外在的物体产生的；要么是心灵想到这些外物时产生的；要么是在意识中萌生的东西，如信仰、生活的艺术即美德，为理性直接感知、为知识所掌握时产生的；要么是在心灵自身为自己所知或想着自己时产生的，而凭此心灵我们可认识任何我们真认识的东西；要么是在心灵观察到它本身所非的某些永恒、不变之物时产生的。既然我们在记忆、观看、意欲这些事物时这些明显的三一在我们里面发生或在我们里面，只因为我们看到了这些三位一体，我们是否可以说，也可用同样方式看见上帝三位一体，因我们也可理智地观察到如下三者：一位在言说者，他的圣言，以及自二者发出的仁爱即圣灵？若是如此，便要么意味着藉着受造物来理解行不通，神的不可见之物我们什么也认不出；要么意味着，即便认出了一些，也不能从中认出三位一体，所以有些东西是我们能认识的，有些东西不能认识，只须相信。第8卷显示了我们确可认出我们本身不是的不变的善，第14卷在谈到人所具有的出自神的智慧时也是如此。那么为什么我们不能在那儿认出一个三位一体来？是

这个被称为神的智慧不理解它自己、不爱它自己吗？但谁会这么说呢？还是有人没有看到哪里没有知识，哪里便不可能有智慧吗？还是上帝所是的智慧知道别的事物却不知道自己、爱别的事物却不爱自己？相信这种说法的人既愚蠢又不诚。所以，这儿我们就有了一个三位一体，即智慧、智慧对自己的知识、智慧对自己的爱。我们在人里面也发现了一个相似的三位一体，即心灵、心灵得以知道自己的知识、心灵得以爱自己的爱。

11. 然而，这三者在人里面，本身却不是人。人，按古人所定义的，是理性的、有死的动物。所以这三者是人里面最灵秀的东西，却非人本身。一个位格，即一个单个的人，心灵中拥有它们，或作为心灵拥有它们。我们也可这样定义人，“人是由灵魂与肉体构成的理性实体。”无疑这里人拥有一个不是肉体的灵魂和一个不是灵魂的肉体。这三样东西在这儿也不是人本身，而是人的或在人之中的某些东西。先把肉体晾一边去，单只考虑灵魂，心灵是属于灵魂的某物，像它的头或它的眼或它的脸——但你不可用物质的方式作这些比较。所以，不是灵魂而是灵魂中最灵秀的东西被称作心灵。但我们可以说一个三一可以这样存在于上帝之中，即它是上帝的某物，本身却非上帝吗？所以任何单个的人，不是根据属其本性的一切东西，而只是根据其心灵被称作神的形象的，是一个位格且在心灵中是三位一体的形象。他乃其形象的三位一体不是别的，正是完全的、纯一的上帝；不是别的，正是完全的、纯一的三位一体。也没有什么东西是属于上帝的本性却不属于那三位一体的，那里一个存在者（是者）有三个位格，而不像单个的人那样只有一个位格。

12. 还有一个非同寻常的差异，就是不管我们谈人里面的心灵、它的知识、爱，还是谈记忆、理解、意志，我们都是除了藉着记忆什么也记不得，除了藉着理解力什么也理解不了，除了藉着爱什么也爱不了。但是谁敢说，在上帝三位一体中，圣父除了藉着圣子既不能理解他自己也不能理解圣子、圣灵，除了藉着圣灵便不能爱，惟有藉着自己才记得自己、圣子、圣灵？或同样地，圣子除了藉着圣父不能记得自己和圣灵，也只有藉着圣灵才能爱，藉着自己才理解自己、圣父、圣灵？同样，圣灵通

过圣父记得父、子、灵，通过圣子理解父、子、灵，通过自己爱父、子和他自己？所有这些都仿佛父是他自己的、子的、圣灵的记忆，而子是他自己的、父的、圣灵的理解力，圣灵是他自己的、父的、子的仁爱似的。

谁会设想或肯定这么一种三一观呢？假如独有子为他自己、父、灵做理解的工作，那么我们会得到一个荒谬的结论，即父不是因自己而是因子而智慧，不是智慧生出智慧，反倒是父因他所生出的智慧而被称作智慧的了。因为哪里没有理解力，哪里就没有智慧，若父不是自己理解而是要子为他理解的话，结果便是子使得父智慧了。又若在神那里存在即智慧，那么就不是子出自父，反倒是父出自子了，这当然荒谬绝伦。在第7卷我们讨论并终结性地反驳了这一谬论。

所以，圣父是凭自己的智慧而智慧的，他是他自己的智慧，子则是出自父的智慧的智慧，他作为子为父所生。所以父凭他自己的理解力理解，他是他自己的理解力——除非他也理解，他是不会智慧的。子是理解力，生于父的理解力，即父。以上各点用在记忆上也一样。一个什么也记不得、至少记不得自己的人，怎能算智慧呢？所以，既然父是智慧子是智慧，子便如父一样也有他自己的记忆力；正如父凭着自己的而非子的记忆力记得他自己和子，子也凭着自己的而非父的记忆力记得他自己与父。再次，谁又敢说没有爱的地方有智慧呢？故而我们可推论出，父是他自己的爱，正如他是他自己的理解力和记忆力。

所以在这至高无上的不变存在者即上帝那里，可发现记忆、理解、爱或意志这三者，它们不是父、子、灵而只是父一位。因为子也是智慧，生于智慧，所以他不用父来为他记忆、不用灵来为他爱、不用父或灵来为他理解，他自己就可做这一切；他是他自己的记忆、他自己的理解力、他自己的爱，但所有这些都来自于生他的父。圣灵也不用父来为他记忆子来为他理解而他自己只负责爱，因为他是出自智慧的智慧；假如有人替他记忆有人替他理解他只须爱，他便不会是智慧了。不，他自己便有这三样，他是如此地拥有它们，以致他就是它们。之所以如此，是因为他出自父与子。

13. 上帝得以知道万事万物的这个智慧，怎么能够是这样的，将来之事不必像还不发生似的那样等待，而是与过去之事、现在之事一道当下并存；且事物不是一个挨一个地想及，不是从一个念头转到另一个念头，而是万有均在灵光一瞥中领悟；哦，谁人能明了这种智慧，这智慧同时即精审 (Prudence)、同时即知识，既然我们甚至连自己的都不明白？呈现给我们的理解力或感官的事物至少能观察；曾呈现但现在不在场之物我们也可凭记忆认识，如果还没忘记的话。我们凭过去之事对将来作出猜测，而不是相反，却没有任何确定的知识。我们有些思想是我们可相当清晰明确地看到将在转瞬即逝的将来发生的；但我们之能够如此乃是凭了记忆之助，记忆却只关乎过去而非将来。你可在说话或唱歌中体会到我的意思，这时我们凭记忆搬弄词儿；显然，除非我们在思想中预见到什么要跟着来，我们是不会说它的。但指示我们如何预见的却不是先见，而是记忆。直到我们完成了所诵所唱，说过的一切都无不是预见过的。我们能做到这点，却不可说是从先见中诵或唱，而是自记忆中诵或唱的，那些擅长背诵大量这类事情的人常常不是因其先见而是因其记忆受人钦佩。我们完全确知这些事都发生在我们意识里，或出自我们的意识。但我们越是想密切观察它们如何发生，我们的语言就越是开始蹒跚无力，我们的注意力也不能坚持下去，直到我们的理解力，若非舌头的话，能达到某些清晰的结果。我们可以设想，凭着如此虚弱不堪的心智能力，我们可领会神的先见是如何与他的记忆、他的理解力相同，以及他如何不通过一个挨一个地想事物而观察事物，而是在永恒、不变、难以言喻的一瞥里拥抱万有的吗？在这种困难与挫折中，向活泼泼的神呼叫乃是一种宽慰，“你的知识奇妙，是我不能测的；至高，是我不能及的”（诗139：6）。我从自己身上理解到你由以造了我的知识有多么奇妙、多么深不可测，并看到我甚至不能够领会你造出的我自己；然而，“我的心在我里面发热”（诗39：3），使我时常寻求你的面。

第3章

在显示了根据《罗马书》1-20对三位一体进行直接理智的理解不可能之后，作者转而根据《哥林多前书》13-12所说的“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了”来考虑间接地看见这一奥秘的可能性。镜子被解释为神的形象，即人的心灵，本章大部分都在讨论这一形象的谜般的本性，主要是关于心智之言（Mental word）的，结尾处提出了一个理由，来解释为何应该是圣言而非圣父、圣灵化身成人。

14. 我知道那一智慧是一非物体的实体，使事物得以被看见的光，不能用肉眼来看；然而一位伟大属灵的人说过，“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了”（林前13：12）。如果我们问这会是何种镜子，想到的只会是，镜子所见只能是形象。所以我们一直在做的便是要多多少少地看到造了我们的他，藉着我们自身所是的这一形象，正如通过镜子来看一样。同一件事这同一位使徒在别的地方也提到过，“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”（林后3：18）。

他用speculantes指在一个speculum（镜子）观看，而不是从一个specula（观望点）向外观看。在希腊原文中这点毫不含糊，在那里事物形象得以在其中出现的speculum全然不同于我们可站在其中远眺的specula。显然，使徒此处所说的“得见（Speculantes）主的荣光”来自speculum（镜子），而非来自specula（观望点）。至于他说的“变成主的[同样的]形状”，显然是要我们把它理解成神的形象，他称它为同样的，指我们正在镜中看的这一个。因为该物既是形象又是神的荣光，如他别处所说，“男

人本不该蒙着头，因为他是神的形象和荣耀”（林前11：7）。我们在第12卷讨论过这段经文。所以，他说“我们变了形状”，我们从形式向形式转变，从污糟模糊的形式转为清晰的形式。甚至模糊的形式也是神的形象，若有形象便有荣光的话，人正因有此形象才凌驾于别的动物之上。“男人本不该蒙着头，因为他是神的形象和荣耀”，这是指着人的整个本性说的。当这本性，这造物之中最灵秀的，从不信神中被创造主称为义，它便从丑形变成了美形。它之不信神越是可诅咒的过错，它的本性就越是值得钦佩。这便是他为何加上“从荣光到荣光”（荣上加荣），指从创造的荣光到称义的荣光。当然，这里“从荣光到荣光”也可有别的理解：从信仰的荣光到眼见的荣光；从我们是神的儿女的荣光到我们将像他一样的荣光，因为我们将得见他的真体。至于最后的那句话，“如同从主的灵变成的”，指如此美妙的转变是神恩典的作为。

15. 说这些都是为了解释使徒所说的“对着镜子”（林前13：12）。但他又加上一句，“模糊不清”，* 许多人不懂他的意思，因为他们对那些运用了希腊人所谓“比喻”（Tropes）的经文不熟悉。我们拉丁语中也用这个希腊词，而且正如我们更常用“修辞手段”（Schemata）而不用“形象”（Figures），我们也更常说“比喻”而不说“模式”（Modes）。事实上要把所有的模式或比喻的名称加以标明是极为困难的，给每个都派上专名就更非寻常了。我们有些译者，不愿保留希腊词来译使徒的句子“这都是比方（Allegory）”（加4：24），便使用了一个迂回的说法来译，“这些事都是用彼而指此的”。

比喻，即比方，有许多种，其中之一叫谜。类名必然包括了它所有的种。正如所有的马都是动物但并非所有的动物都是马，所有的谜也都是比方但并非所有的比方都是谜。比方不是别的，就是比喻，即一物须从另一物来理解，可举《帖撒罗尼迦前书》5：6—8为例：“所以，我们不要睡觉，像别人一样，总要警醒谨守，因为睡了的人是在夜间睡，醉

* In an enigma, 原意为“如同猜谜”或“谜中的”。

了的人是在夜间醉。但我们既然属乎白昼，就应当谨守。”但这个比方不是谜，因为它的意思太明显了，只有极度低智的人才看不出来。简而言之，谜是晦涩难懂的比方，比如“蚂蟥有两个女儿”（箴30：15），等等。但保罗谈到比方时，并未下定义，而只是讲事实，说新旧两约须从亚伯拉罕的两个儿子来理解，一个是为奴的女人生的，一个是自主的女人生的；这不只是说说而已——而是真的发生过。在他解释之前它的意思是含糊难懂的。所以这样的一类比方，可特称为谜。

16. 然而，不仅那些不谙比方的人想知道使徒为何说我们现在谜中观看，那些知道谜是什么的人也急于彻底地弄清此处之谜为何。须把这个句子的两部分连起来看，一个是“我们现在是对着镜子观看”，一个是“在谜中”，合成一句为“我们如今对着镜子观看，如同猜谜”^{*}。依我之见，他用“镜子”一词是要我们理解形象，“谜”则指尽管它是一个相似物，却晦涩模糊，难以弄透。这可看成是使徒在用“镜子”和“谜”指任何有助于理解上帝的相似性，只要这是可能的；但这样的相似性没有比被称作神的形象的更恰当的了。

所以，不该有人对我们今生所允许有的这种对着谜镜观看的方式感到惊讶，我们本就要为慧观（vision）而奋斗。假如慧观是容易的，“谜”一词就不会连用了。谜的更令人迷惑之处在于我们不能看到我们不能不看到的東西。谁看不到他自己的思想呢？另一方面，谁又确能看到他自己的思想——我指的不是用肉眼而是用内在的注视？谁既看不到它们而又确实看到了它们？毕竟，思想是意识的一种视觉，不管肉眼所见或感觉所感之物是否在场，也不管它们虽不在场其相似物却在思想中得到观察；不管这些都没被想到，想到的既非物体亦非物体的样子，而是诸如美德与邪恶及思想本身的东西；不管它们是自由教育学问所教之物，或所有这些事物的更高级的原因与观念其不变本性被想到过；也不管我们或真或伪地想着坏的、随意的、伪的东西（或用不同意的知觉，或用错误的同意）。

* 直译为：“我们如今对着谜中之镜观看”。

17. 现在谈我们在意识到它们时便想到它们、即便不在想它们时也存在于意识中的东西，不管它们是属于可专称作智慧的凝思的知识，还是属于可专称作知识的实践知识。二者加起来都属于一个心灵，并成为一神的形象，但若只分别地谈较低级的功能，就不应称作神的形象了，即便可在其中找到某种三位一体的相似，正如第13卷所示。现有我们说的却是人的总的、整体的知识，其中为我们所知的一切都为所知，一切都为真，否则不会被我们所知。无人知道假的东西，除非他知道它们是假的。若他知道这点，他便知道某个真的东西，因为“它们是假的”[这一判断]乃是真的。所以现有所讨论之物是我们在意识到时便想到的，甚至没在想到时也意识到的。须知，若我们想说出它们，除非我们想到它们，是不能说出的。即便无词被说出，正在思考的人也无疑正在心里说。

这样就有了《智慧书》的经文，“他们对自己说话，不出声地思想”（智2：1）；这里加了“思想”来解释“他们对自己说话”的意思。福音书也有相似情况，当文士听到主对瘫子说，“‘小子，放心吧，你的罪赦了’。就对他们自己说，‘这个人说僭妄的话了’”（太9：2—3）。除了用思想，他们还能怎样对自己说呢？不管怎样，经上接着说，“耶稣知道他们的心意，就说，你们为什么心里怀着恶念呢？”（太9：2）这是马太所报道的。路加则是这么说的：“文士和法利赛人就议论说，‘这说僭妄话的是谁？除了神以外，谁能赦罪呢？’耶稣知道他们所议论的，就说，‘你们心里议论的是什么呢？’”（路5：21）。《智慧书》里的“他们想着，说”在这里变成了“他们说着，想”。两处都显示，这种对自己说和在心里说是用思想说。“他们对自己说”并被问到“你在想什么？”主自己在谈到那个田产丰盛的富人时也说到，“[财主]自己心里思想说”（路12：17）。

18. 所以，思想是心的一种言说，也有它的嘴，正如主所说，“入口的不能污秽人，出口的乃能污秽人”（太15：11）。一句话讲到了人的两种嘴，一个是身体的，一个是心的。显然，他们认为污秽人的是人身体的嘴的；但主所说污秽人的却是从心灵的嘴里出来的。稍后他在跟门徒谈话

时解释了这句话：“你们到如今还不明白吗？岂不知凡入口的，是运到肚子里，又落在茅厕里吗？”（太15：16）这显然是说的身体的嘴。但他随后便提到了心灵的嘴：“惟独出口的，是从心里发出来的，这才污秽人。因为从心里发出来的，有恶念……”（太15：18）还有什么比这解释更清楚的吗？

我们说思想是心的言说，并不意味着当它们真实地产生自意识的看（Seeing）时算不上看（Seeings）。我们外在地通过身体视听时，说话是一物，视觉是另一物；但我们内在地思想时，它们却是同一事；就跟身体感觉中视听本为二事，意识中却不分视、听一样。就外而言，是听人说话而非看人说话；福音书说的却是内在的言说，即思想，主是看到而非听到它们的。“他们心里说”，接着，“这个人说僭妄的话了”，再加上，“耶稣知道他们的心意。”（太9：3—4）所以他看到了他们所说的。他用他的思想看到了他们的思想，他们本以为这些思想只有他们自己能看到。

19. 如果有人能理解言是如何成言的，不仅在它被高声说出之前，甚至在其声音的形象在思想中被反复考虑之前——这是不属于任何语言，即不属于任何所谓的民族语言（我们的是拉丁语）的言；我以为，如果有人能理解到这一层，他便已能对着这面镜子且在此谜中看到圣言的某种样貌，关于这圣言经上有云，“太初有言，言与神同在，言就是神”（约1：1）。因为当我们吐真言，即吐真知时，言便必然生自我们贮存在记忆里的知识，这言绝对与产生了它的知识是同一种东西。这形成于我们所知之物的思想，正是我们在心里说出的言，这言既非希腊语亦非拉丁语亦非任何别的语言；但当有必要把知识传达给我们的听众时，我们便采用某些符号来指这个言。通常是用声音，有时也用姿势，一个针对他们的耳朵，一个针对他们的眼睛，以用身体符号使得我们心中所带之词为他们的身体感觉所知。做手势便是一种可看见的说话方式。《圣经》有证据支持这一点；我们在《约翰福音》中可看到：“耶稣说了这话，心里忧愁，就明说，我实实在在地告诉你们 你们中间有一个人要卖我的。门徒彼此对看，猜不透所说的是谁。有一个门徒，是耶稣所爱的，侧身挨近耶稣的怀里。西门彼得打手势给他说 你告诉我们，主是指着谁说的？”

(约13: 21), 他这里是在用手势说他不敢大声说的。这些都是我们呈现给听众的耳朵或眼睛的身体符号。文字是发明来使我们能与那些不在场的人交谈的; 但它们是口头语的符号, 而我们的口头语又是我们所想之物的符号。

20. 鸣声在外的言乃是明亮于内的言的符号, 正是后者方值“言”之一名。因为肉嘴所说的确乃“言”的声音, 它之被称作“言”乃因那内在之言采用了它以向外显现。我们的言以一定方式变作了肉体的声音, 以此向人的感官显现, 正如神的圣言化身成人, 以此向人的感官呈现。也正如我们的言变成了声音却并不就等于声音, 神的圣言化身成人, 却不可想像它就等于肉身。是通过采用而非等同, 我们的言变成了声音, 圣言成了肉身。

所以, 若你希望找到神的圣言的某种样子, 不管有多么不像, 不要在我们耳边响的言那里去寻找, 不管它是出声地说的, 还是默默地想的。一切口语的言都可默默地想, 人们可心里哼歌嘴里却不出声; 不仅音节数, 还有旋律的调子, 都是属于听觉的物体实在, 但那些想着它们、默默地思索着它们的人的思想却总是容易把它们弄到自己的非物体形象中去。我们却必须超越这些, 抵达那个人的言, 藉着它的一种相似, 我们或可多少在谜中得见神的圣言。这里圣言不指临到这个或那个先知的上帝的话, 如“神的道兴旺起来”(徒6: 7); 如“可见信道是从听道来的, 听道是从基督的话来的”(罗10: 17); 又如, “你们听见我们所传的神的道, 就领受了; 不以为是人的道, 乃以为是神的道”(帖前2: 13)。*《圣经》还说了无数别的关于神的话的事, 这神的话是藉着人的心、口以各种各样的语言传播的。它被称作神的道, 是因它传达了神的而非人的教导。至于我们现正在藉此相似寻找的神的圣言呢, 经上有云, “言即是神”(约1: 1); “万物是藉着他造的”(约1: 3); “言成了肉身”(约1: 14); 还有“智慧的源泉乃是高处神的圣言”(德1: 5)。

所以我们须找到此人之言词, 理性动物之言, 神的形象之言, 这形象不是神生的而是神造的, 这言既非用声音说的, 亦非用必属某种语言的声

* 以上“道”俱为“言”。

音的样式想的，而是在先于所有指称它的符号，为居于意识内的知识所生，其时这知识之被内在地言说正如其所是〔而未变样〕。当它被口头说出或用某些身体符号说出，便不是如其所是地被道出了，而是以能经由身体视听的方式被道出了。所以当那在意识中的也在一个词中，则是一个真词，真到在意识中的东西也应在词中，不在意识中的东西也不应在词中。正是在这里，人得承认“是，就说是；不是，就说不是”（太5：37；林后1：17；雅5：12）。这样，受造形象的这种相像便尽可能地趋近受生形象的样子，在后者里面，圣子上帝据称在一切方面都与圣父本体上相像。

从这谜中还可观察到与神的圣言的另一相像；经上说圣言，“万物是藉着他造的”（约1：3），指神藉着他的独生子圣言造了万有；同样，人的作工也没有不先在心里说的。这便是经上说“一切事功之始在言”（德37：16）的缘故了。这里也一样，若言乃真言，则乃善行之始。言只有在产生于如何行善之知时才真，故此处也可说“是，就说是；不是，就说不是”；所以若在一个人的应如何生活的知识上为“是”，便在一个人的藉以作工的言上就“说是”；若“不是”，则“说不是”。否则这样的言就会成为谎言而非真理，从它出来的将是罪而非正行。我们的言与圣言还有一个相似点，即我们可有言而无行，却不可无言而有行，这正如圣言即便没有任何受造物存在也存在，而受造物若非藉着圣言便不可能存在一样。为什么不是圣父、圣灵、三位一体本身而只是独生子上帝的圣言化身成人（尽管是三位一体成就了这），原因在于我们可凭着我们的言正直地生活，追随并效仿他的榜样；即凭着我们在凝思或行出我们的言方面无所差错而正直地生活，然而这一至善形象只可在将来某时完成。良善的夫子*教导我们去获得它，以从“将来美事的影儿”律法（来10：1；西2：17）那里揭去帕子，敞着脸“得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的”（林后3：18），如同以上所讨论过的。

* 指耶稣。

第4章

镜中谜一般看到的形象，被指出了与原象的不足或不像；本章先谈到了上帝中的第一个永恒的生发 (Procession)，即子自父生出。

21. 当这形象被这转变更新到完善地步时，我们将像似神，因为“我们将得见他”，不是藉着镜子，而是得见“他的真体”（约壹3：2）；就是使徒保罗所说的“面对面”（林前13：12）。但现下，在这谜中，在这迷惑中，在这不管什么种类的相似中，谁能充分地解释不似性有多么巨大？我将尽我所能讲几件事以弄明这点。

首先来看我们在说我们知道某物时，我们的思想由之得以真正形成的知识；即便是人间最博学多知的，其知识又真能增长到何等地步、种类又能有多少呢？除开从感官进入意识的东西，它们有如此之多地是与看起来的样子迥异的，以致一个头脑中塞满了它们的引人入胜的幻觉的疯子认为他是正常的——这便是为何学园派哲学发展到了怀疑一切的地步，从而它本身也陷入了更扭曲的疯癫中；除开了这些从感官进入意识的东西，还剩下什么是我们可以像“知道自己活着”那样确定地知道的？至少在这件事上我们从不为某些错觉所欺骗，因为甚至一个正在受骗的人也正活着，这是十分确定的。这不同于外在地显现的可视之物，在那种情况中眼睛可受蒙蔽，如桨在水中看似折断了，灯塔在驶过它旁边的人看来正在移动，以及诸多的此类事例；不，这不同于肉眼所见之物。

我们由以知道我们活着的知识是最切近地内在的，不能为学园派的这句话所动摇：“也许你是在做梦，并不知道它，你所看到的一切都是

梦。”谁意识不到梦者所见常极像醒者所见？但确知他自己活着（这一知识）的人并不是在此基础上说“我知道我醒着”，而是说“我知道我活着”。在这一特定知识上为梦所骗是不可能的，因为甚至睡眠和在梦中看东西都只对活着的人才是适当的。学园派也不能反驳这一知识，说，“也许你疯了，你不知道疯子所见很像正常人所见。”但若一个人疯了，他便活着；反对学园派的人不是在说“我知道我不疯”，而是在说“我知道我活着”。所以，说知道自己活着的人从不能在撒谎或受骗。即便提出一千种错觉幻觉来反对说“我知道我活着”的人，他也不会为它们而焦虑，因为即使饱受幻觉之苦的人也活着。*

但若这是惟一的一种真正属于人类知识的东西，则其例子便极端罕见了——除非任何知识点都可如此地繁殖，以致其例子可增至无限之多，远非少数可言。说“我知道我活着”的人只说了他知道一件事；但若他说“我知道我知道我活着”，便有两件事。他知道这两件事本身又成了第三个知；若他有时间，他可用这种方法加到第四第五及数不尽的知。但要么因为他不能通过一个一个地相加来掌握一个数不清的数，要么因为不能给它数不清的表达，他所能确实地把握的只是这是真的，以及它是如此地数不尽以致他不能掌握或表达无限数目的言词。

在意志的确定性里也可看到同样的事。假如有人说“我想要幸福”，你若回答他“也许你受骗了”，这不是太冒失了吗？如果他说“我知道我想要幸福，我知道我知道它”，在这两者之上可加上第三者，即他知道这两者；第四者，即他知道他知道这两者，如此反复以至无穷。如果有人说“我不想出错”，则不管他出错与否，他不想出错却肯定是真的。你若对他说，“也许你受骗了”，不是太冒失了吗？因为显然不管他如何受骗，他在不想受骗上却未受骗。若他说他知道这，他能随他所喜欢的一直把数目加下去，并看到可能的数目是无穷的。说“我不想受骗，我知道我不想受骗，我知道我知道这”的人可由此出发，显示一无穷数，即便他不

* 对比笛卡尔“我思故我在”及其对梦、错觉、幻觉的讨论。

能找到它的适当表达。还有许多别的事例可用来驳倒学园派的“无物可为人所知”的论点。〔自我意识行为的确定性。〕

但我们须限制这一讨论，尤其因为这不是我们这本书的任务。我在皈依主时，曾就这个主题写过三本书，任何希望读且有能力读、读时又能理解的人肯定会发现，学园派用来反驳真理的感知的许多证明没一个能打动他。毕竟有两类事物是可知的，一类是意识通过身体感官感知的，一类是意识通过自身感知的。这些哲学家一直在盲目反对身体的感觉，但至于意识藉着自身得到的关于真实事物的绝对坚固的觉知，如我提过的“我知道我活着”，他们却一点儿也不能质疑。不管怎样，我们也远不能怀疑我们通过身体感觉得知的事物的真理性。正是藉着感官我们得知天、地及其中可知之物，正如创造了它们及我们的主所希望我们知道的那样。我们也远不能否认我们知道我们在别人的见证基础上得知的东西；否则我们不会知道海洋存在*；不会知道因其声名卓著而传到我们耳中的国家与城市；不会知道我们曾从历史读物中得知的人及其作品真正存在过；不会知道每天从各处报道给我们的东西，由持续不断的指示物所证实；最后不会知道我们在何处出生、为哪对父母所生，因为这些都是我们在别人见证的基础上相信的事物。如果说这些事是荒谬的，则不得不承认，大量的东西是由别人的身体感官加到我们知识里的，正如我们的感官一样。

22. 所有这些人类意识通过它自身、或通过身体感官、或通过别人的见证感知而知的东西，都堆放在记忆的仓库里，我们说出所知之物时，便从中产生了真言，但这言先于任何声音、先于任何思想的声音。那时言最像所知之物，最是它的形象，因为那乃是思想的“看”直接发自乃是知识的“看”，它不是任何语言的言，它是自真事物而来的真言，它没有什么出自自己的，它的一切都出自生了它的知识，当说出所知之物的人得知它——有时他在得知它的那一瞬说出它——假设它是真言，即出自己知之物的话，情况也一样。

* 指大西洋。

但圣父，圣言之父，在那为己的智慧中，也藉着身体感官得知一些事物、藉着自己得知另一些事物吗？任何能够不把上帝当作理性动物而当作高于理性灵魂之物，即便只能通过谜镜推测着而非面对面地看他，也尽可能地把他置于一切动物与灵魂之上的人，谁会做梦说这些呢？至于他藉着自己而非藉着他所没有的身体得知的那些事物，上帝圣父是从别人那里，或需要传信人或见证来得知吗？当然不。至善者自身足以知道所知的万物。他确有传信者，那便是天使，但不是为了告知他所不知之物的——他是无所不知的。他们的特权在为他们的工作而咨询他，这便是他们告诉他事情的意思；不是他自他们得知，而是他们藉着他的无任何物质声音的圣言自他而知。他们亦为他所遣，传信给他想传的人，他们都藉着他的圣言听到他；这是说，他们在他的真理中发现他们须做的事，以及把什么在何时告诉给谁。

我们也向他祷告，但不是告诉我们有什么需要。圣言说过，“你们没有祈求以先，你们所需用的，你们的父早已知道了”（太6：8）。他并不是在某一时刻知道的，而是在无始之先便预知了一切将来之事，其中有我们将来何时求他什么，他将听谁不听谁，以及关于何事，等等。真的，对他一切的造物，属灵的和物质的，他都不是因为它们存在而知道它们，而是因为他知道它们它们才存在。他并非对他将要创造之物愚昧无知。他创造是因为他知道，他不因为曾创造才知道。它们受造前后他都一样地知道它们，并无二样，它们对他的智慧无所增加，当它们按要求进入存在，现在与过去对他都是一样。所以《德训篇》写道：“它们受造以前，一切事都已为他所知，它们成就以后亦如此”（德23：20）。“所以”，他说，“它们受造之前之后都为他所知。”

我们的知识与此极不相似。神的知识亦是他的智慧，他的智慧亦是他的存在或实体，因为在那本性奇异的单一性里智慧与存在并非二事，而乃一物，正如我们在以前卷所言*。但我们的知识，就其大多数对象而言，却既可失亦可得，只因在我们这里，存在、认知与智慧并非一事，

* 第5—8卷。

即便我们不知道或不谙悉自别处得知的东西，我们也能够存在。故此，正如我们的知识是如此地不像神的知识，我们的言也不像生自圣父的存在的神的圣言。（当然，若我说“生自圣父的知识、智慧”，或更确切些，“生自乃是知识的圣父，乃是智慧的圣父”，都是一事。）

23. 神的圣言，圣父的独生子，在一切方面都像圣父并与他同等，出自神的神，发自光的光，来自智慧的智慧，生自存在的存在，确切地、绝对地是父之所是，但又不是父本身，因为一为子，一为父。他知道父所知的一切，但他的知乃由父而来，正如他的存在。因为在这里知（knowing）与在（being）是一事。正如父的存在不是出自子，父的知也不是出自子。仿佛把自己说出去了，父生出了在一切事上与他同等的圣言。若他的圣言中有任何东西是多于或少于他自己中的，他便不曾完全地、完善地说出自己了。如此我们才承认“是，就说是；不是，就说不是”（太5：37）。此圣言是真真切切的真理，原因便在不管有什么东西在生它者的知识中，都亦在它之中；凡不在那知识中的，也不在它之中。这圣言里从不会有任何假的东西，因为它不变地发现自己与他得以发现自己的他一模一样。因为，“子凭着自己不能作什么，惟有看见父所作的，子才能作”（约5：19）。他在能力上不能够这么做，这不是软弱，而是真理得以不能成谬的力量。所以父在自身中知道万有，也在子之中知道它们；但在自己中是自知，在子中是知他的圣言，这圣言是关于在父自身中的万有的。同样，子亦在自身中知道万有，视之为父在自身中所知之物产生的东西；他在父之中知道它们，视之为他作为子在自身中所知之物的原本。所以父子彼此知道，一个是通过产生，一个是通过受生。在他们的知识、智慧、存在中的万有，他们都一览无余，无须一点一点一个一个地看，也不用把视线从这里转到那里从那里转到这里，如此翻来转去，仿佛他若不停止看别的东西便不能看这个东西似的。如我所说，每位都全部看到万有，没有什么是他不永远看见的。

24. 但我们的言，既非声音亦非对声音的思想，属于我们看见它时在心里面说的东西，从而不属于任何语言，所以在这谜中的它至少有些东

西与上帝的圣言相似，因为它之生于知识正如圣言生于父的知识；我们找到的我们这样的言便多少像那圣言了。但我们也应尽可能地、心甘情愿地考察它又是多么地不相似。

我们的言只生于我们的知识吗？我们不也讲我们对之愚昧无知的许多东西吗？我们当然是毫不犹豫地说了，认为它们是真的。假如它们碰巧为真，也是我们所谈事物本身为真而非我们的话为真，因为言若非生于已知之物是算不得真的。我们犯错而非撒谎时，言便会这样不真。然而我们在怀疑时，关于所疑之物可以无言，关于怀疑本身却可有言。我们不知所疑之物是否为真，但却知道我们正在怀疑，我们这么说时，言是真的，因为我们是在说我们所知的。我们也能够撒谎，这又怎样呢？我们撒谎时是有意地、明知故犯地说假言，在这种情况下，真言即“我们正在撒谎”；这毕竟是我们所知的。当我们承认我们曾在撒谎，我们便是在吐真言，因我们是在说我们所知的；我们知道我们曾在撒谎。但远比我们有力量的上帝圣言是不能这么做的。因为“子凭着自己不能作什么，惟有看见父所作的，子才能作”（约5：19）。他不说他自己，他说的一切都自父而来，因为父只对他说。这显示了圣言不能撒谎的大能力，因为不能有任何的“是，就说非；不是，就说是”，而只有“是，就说是；不是，就说不是”。

“但若它不真，它甚至都不该叫做言。”确实如此，我完全同意。但即便我们的言是真的从而可正当地称为言，肯定能叫作出自视觉的视觉、出自知识的知识，但它也能称为出自存在的存在，像神的圣言被至上地且该至上地称呼那样吗？难。为什么不？因为在我们这里，存在与认知并非一事。我们知道许多事物，它们因被记忆而出现，也因被遗忘而消亡；它们不再在我们意识中时，我们仍然存在；我们的知识因从意识滑落而消亡时，我们也仍然活着。

25. 确实，有些东西是我们如此谙悉，以致永不能离开我们的，因为它们总是在场且属于意识本性的，比如我们知道我们还活着。只要我们的意识或心灵还在，这便还在，而由于心灵总是还在，这也总是还在。

可找到这类相似的例子，从中观察到神的形象，虽然它们总是为我们所知，却并不总是被想到，所以难以看到一个人怎能谈到关于这些例子的一个持存的言，因为我们的言只被我们的思想所说出。对心灵来说，活着是持存的，知道它活着也是持存的。但想到它的生命，或想到它的生命之知，却不是持存的，因为它开始想着彼物时便停止想着此物了，尽管它并不停止知道它自己。结果，若心灵中可有某一持存的知识，同时却不能有关于这一知识的持存的思想；若我们的真实、最内在的言词只被我们的思想所说出，则惟有上帝才可说拥有与他自己共永恒的持存之言了。除非你说所知之物真的能在未被想到时被想到，从而思想作为言词之连续正如知识本身之连续。但还未在实际思想视觉内形成的东西怎能算言词？若它连形式也没有，怎能相像于生了它的知识？是因为它能有这形式而已可称为言了吗？这等于说它应已称为言，因它能够是言。

但在这里，那能够成言从而已经称言的东西是什么呢？我问，这可成形却仍未成形之物，除了是我们在想东想西时摇摆不定地到处寻找的、恍如在我们面前来去自如的心物之外，还是什么？当我们到处寻找的此心物落到我们所知的某物上，并形成于它，并取了与它一样的样子，从而此物之被想到正如它之被知，即在心里被说出而无任何属于民族语言的声音，或声音的思想，这时，你便得到真言了。即便我们为了避免就言而反复论证并同意，可形成于我们的知识的心灵之物甚至在它已形成前便已应称作言词了，因为它已经是可形成的了；但是，谁看不出这里有与圣言的大不相似呢？后者在神的形式之中，并非先是可成形的然后才成形；并且从来不会没有形式，而是与他所由以出且共永恒的圣父相等，是他的纯粹的形式。

为此它被称作神的圣言而不是神的思想，以避免有人以为上帝中有东西像是摇摆不定的成分，可在此时接受并重获一个形式以成言，又可得而复失终至于无形式。诗人对此知之甚详，对思想的成见有过仔细的观察，不愧为言词的大师，他在诗中说：

他的心不断地

围绕着战争的各片段打转，^[1]

就是说，他想着它。所以上帝之子不叫神的思想而叫神的圣言。至于我们的思想，当它临到我们所知的某物之上并由之成形，便是我们的真言。所以，既然我们对上帝的思想毫无所知，便须把圣言理解为一单纯的形式，其中并无可成形亦可无形的某物。《圣经》确曾谈过神的思想，但与用比方谈到神的遗忘手法一样，当然都是神所没有的了。

26. 尽管在这谜镜中可发现诸多真实的相似，我们与上帝及其圣言的不似亦如此之大，以致须得承认，即便我们像他、有朝一日得见他的真体——甚至在那时也不会与他在本性上同等。受造的本性永逊于创造者的本性。在那时，我们的言词永不会假，因为我们将既不会撒谎，也不会受骗。也许我们的思想也不会摇摆不定、东游西荡来来去去了，我们将在即时的一瞥里见到我们所有的知识。即便这将发生，若真能发生的话，它也将是一度可成形而现已成形之受造物，故而它此时并不缺乏它所意图的它应达到的形式，但即便如此，把它与神的纯一性等量齐观也是错误的或不可能的，在后者那里，没有什么已是成形了的或更新了的、可成形之物，而只有形式，那永恒不变的实体既非无形的，亦非已成形的。

[1] 维吉尔：《埃涅阿斯纪》10，159—160。——希尔英译注

第5章

作者接着指出心智形象与上帝中的第二个永恒生发，即圣灵出于父与子的不相似性；但实际上他忘了他的意图，只在本章结尾时才回到这上面来；他几乎都不谈形象或此形象的第三因素意志或爱，倒是长篇大论地讨论我们给予圣灵的名称的適切性。

27. 就我们藉着这谜镜所能看见的，关于父与子我们已谈得够多了。现在须在上帝恩允我们的范围内尽量地讨论圣灵。根据《圣经》，这圣灵既非单是父的，亦非单是子的，而是他们二者的圣灵，从而暗示着父与子得以彼此相爱的共同的仁爱。神的话为使我们奋力向前，敦促我们勤勉地探求不是那么显著、而是须在晦涩中探研且自晦涩中拖扯出来之物。所以《圣经》不说“圣灵是仁爱”；假如它这么说了，问题的主要部分便会烟消云散了。它说的是“上帝是仁爱”（约壹4：8—16）；* 故而成了个晦涩不明的东西，需要弄明白到底指圣父是仁爱，还是圣子或圣灵是仁爱，还是惟有三位一体神是仁爱。我们也不准备说，上帝不是因为仁爱乃是配称上帝之名的实体才被称为仁爱，而只是因为它是上帝的恩赐才被称为仁爱的，正如经上对神所说，“你是我的忍耐 (Patience)”（诗71：5）。** 这么说当然不是因为我们的忍耐是神的实体，而是因为它来自神；正如别处所说，“因我的忍耐是自他而来”（诗62：5）。*** 《圣经》的说话方式实很容易反驳这样的一种解释。“你是我的忍耐”说话方式跟“主我的盼

* 和合本译为“爱”。

** 和合本为“你是我所盼望的”。

*** 和合本译作“盼望”。

望”（诗71：5）及“我的神我的仁慈”（诗59：17）等等一样。但这个例子里它不说“主我的仁爱”，或“你是我的仁爱”，或“上帝我的仁爱”，而是说“神是仁爱”，正如它说“神是灵”（约4：24）。谁看不到这一点，谁就该求神给他理解力，而不是让我来解释；我不能说得再明白了。

28. 所以“神是仁爱”。问题在这说的是父还是子，是圣灵还是三位一体，因这三位一体不是三神而是一神。我在本卷第12节已经证明，我们不能从我们已在心灵三位一体中指明的那三样东西中省去三位一体上帝本身，以致父被看作所有三者的记忆，子被看作所有三者的理解力，圣灵被看作所有三者的仁爱；仿佛父不自己理解或爱而是子为他理解圣灵为他爱，他只为自己和他们记忆似的；仿佛子自己既不记忆亦不爱，而是父为他记忆圣灵为他爱，他只为自己和他们理解似的；仿佛圣灵自己既不记忆亦不理解，而是父为他记忆子为他理解，他只为自己和他们爱似的。不，不是这样，真相是，他们所有和每一位都在其本性中有所有这三样东西。这三样东西在他们里面也不彼此相异，像在我们这里记忆是一事，理解力是一事，爱或仁爱又是另一事似的；而只是一事，诸般价值尽在此一事中，像智慧那样；且在每一本性中是如此地被拥有，以致拥有者即被拥有者，一不变且纯一的实体。若此一切俱已明了，且已显明为真，则我不解为何父、子、灵不应都称仁爱，一起成一个仁爱，正如父、子、灵都称智慧，一起却非三个智慧而是一个智慧。同样，父是神，子是神，圣灵是神，他们一起却是一个神。

29. 然而，在这三位一体中，惟有子才被称作神的圣言，惟有圣灵才被称作神的恩赐，惟有父才被称作生了圣言的、主要地发了圣灵的。我加上了“主要地”，因为我们发现圣灵也发自子。但这也是由父给予子的——不是好像他〔圣言〕存在但还未拥有〔圣灵〕，而是父通过生出他的独生之言而给予。他是如此地生他，以致他们共同的恩赐也会从他〔圣灵〕发出，圣灵是他们二者的圣灵。不可分离的三位一体内的这一区分须勤勉探讨，不可贸然对待。正是这使得神的圣言亦可分别称为神的智慧，即便圣父圣灵亦是智慧。若三位都可分别称为仁爱，谁比圣灵更

为恰当？即是说，尽管在那至上单一的本性中，实体与仁爱本非二事，实体即仁爱，仁爱即实体，不管在父在子或在圣灵中均如此，圣灵却可分别地称为仁爱。

30. 《圣经》旧约各书有时亦以同样方式指称律法之名。当使徒引用先知以赛亚的见证“藉异邦人的嘴唇和外邦人的舌头对这百姓说话”（赛28：11），在前面加了一句，“律法上记着”（林前14：21）。主自己也说过，“他们的律法上写道，他们无故地恨我”（约15：25），尽管我们发现这是《诗篇》中写的。但有时律法只指摩西律法，比如“到约翰为止的律法和众先知”（太11：13），以及“这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”（太22：40）。这里被分别称说的显然是西奈律法，而《诗篇》则被包括在先知书名下；在另一处救主自己则说，“摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的话，都必须应验”（路24：44），这里相反地《诗篇》与先知书并列。所以“律法”可一般地用，包括《诗篇》与先知书，也可分别地用，特指摩西律法。“先知书”也可用作包括了《诗篇》的共名，也可分别地用，把《诗篇》排除在外。我们还可举出许多例子来显示，许多事物的名称既可一般地用，也可分别地用于个别之物——但我们不必太纠缠于如此明显之事。我说这些只是为了免得有人认为既然父、子、灵都可称为仁爱，单称圣灵为仁爱便不适当。

31. 正如圣父圣灵在一般意义上亦是智慧，但我们可分别称圣言为智慧一样，尽管圣父圣子在一般意义上也是仁爱，我们却可分别称圣灵为仁爱。神的圣言即神的独生子透过使徒之口被公开称为智慧，“神的能力和神的智慧”（林前1：24）。若我们细心检审使徒约翰的字句，便可找到圣灵被称为仁爱之处。在说“亲爱的弟兄啊，我们应当彼此相爱，因为爱是从神来的”之后，他又接着说，“凡有爱心的，都是由神而生，并且认识神。没有爱心的，就不认识神，因为爱就是神。”*（约壹4：7）他显然是把由神而来的爱称作神了；所以爱便是来自神的神了。但除了圣子生

* 奥古斯丁把“神就是爱”颠倒了。

自圣父外，圣灵也出自圣父，问题自然就是，“爱就是神”到底说的是哪个呢。惟有父是神，这是指他不是从神来的，所以，因出自神而乃是神的那爱，便要么是圣子，要么是圣灵。在随后的几行里，他说不是我们爱神，而是“神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭”（约壹4：10），接着他敦促我们彼此相爱，这样神就住在我们里面了，因为他已经称爱为神，现在便想说得明白些，“神将他的灵赐给我们，从此就知道我们是住在他里面，他也住在我们里面”（约壹4：13）。所以使我们住在神里面、神住在我们里面的是圣灵。这正是爱之所为。他便是神的恩赐，便是爱。在重复了一遍“爱就是神”之后，他马上又说，“住在爱里面的，就是住在神里面，神也住在他里面”（约壹4：16），关于这他在上面早已说了，“神将他的灵赐给我们，从此就知道我们是住在他里面，他也住在我们里面”。那么，“爱就是神”指的当是圣灵了。所以，是那出自上帝的圣灵，点燃了人心中爱神爱邻的爱火，这圣灵本身就是爱。人没有能力爱上帝，除非这爱自上帝来。这便是他随后加上“我们爱，因为神先爱我们”（约壹4：19）的原因。使徒保罗也说，“所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里”（罗5：5）。

32. 没有什么比这神的恩赐更好的了。独有他把永生之子与永火之子区别开来。人也藉着圣灵被赋予了别的才干，但没有仁爱，它们便毫无用处。所以，除非有圣灵被赐给某人，使他成为爱神爱人者，他是不能从左手边换到右手边的。为什么圣灵被分别称作恩赐？因为一个人若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，便如鸣的锣、响的钹一般；他若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的知识，而且有全备的信，叫他能够移山，却没有爱，他就算不得什么。他若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与他无益。（林前13：1—3）这样看来，圣灵是多么大的善啊，若没有圣灵，这样大的作为都不能使人永生！但若一个人有这爱或仁爱（它们是一事二名），即便他由于天分不够或忙于养家糊口而不能说方言、预言，不知道各样的奥秘、知识，不能将所有的周济穷人，这爱也带他进天国；是的，甚至信也只有有了

爱才有用处。信当然可能脱离爱而存在，但那样便毫无益处。这便是为何使徒保罗也说“在基督耶稣里，受割礼不受割礼全无功效，惟独使人生发仁爱的信心才有功效”（加5：6）；如此他便把它与魔鬼也有的那种信仰区分了开来，因魔鬼也相信并发抖，所以这由神而来的、本身即神的爱乃是圣灵；藉着他神的仁爱被浇灌在我们心中，藉着这仁爱整个三位一体住在我们里面。这便是圣灵最适于称作神的恩赐的原因了。这恩赐被分别地理解成带我们到神那儿的仁爱，没有它别的恩赐是不能带我们到神那儿的。

33. 我们还要证明在《圣经》里圣灵被称作神的恩赐吗？若如此，我们可在《约翰福音》里找到主基督所说的，“人若渴了，可以到我这里来喝。信我的人，就如经上所说‘从他腹中要流出活水的江河来’”（约7：37）。这也是为何使徒保罗说我们都“饮于一位圣灵”（林前12：13）。我们的问题是，这圣灵之水是否被叫作神的恩赐。正如我们发现此水即圣灵，在同一部福音书里也发现此水被子称作神的恩赐。主在井边对撒玛利亚妇人说，“请你给我水喝”，她回答说犹太人不与撒玛利亚人来往，“耶稣回答说，你若知道神的恩赐，和对你说给我水喝的是谁，你必早求他，他也必早给了你活水。妇人说，先生，没有打水的器具，井又深，你从哪里得活水呢？……耶稣回答说，凡喝这水的，还要再渴；人若喝我所赐的水，就永远不渴。我所赐的水要在他里头成为泉源，直涌永生”（约4：7—14）。因为活水是圣灵，圣灵无疑便是神的恩赐了，主是这样说的，“你若知道神的恩赐，和对你说给我水喝的是谁，你必早求他，他也必早给了你活水。”在另一处他又说，“从他腹中要流出活水的江河来”（约7：38）；这正如这里的“我所赐的水要在他里头成为泉源，直涌到永生”。

34. 使徒保罗也说，“我们各人蒙恩，都是照基督所量给各人的恩赐”，为显示基督的恩赐即圣灵，他又说，“所以经上说，他升上高天的时候，掳掠了仇敌，将各样的恩赐赏给人”（弗4：7—8）。众所周知，主耶稣死后复活升天，将圣灵赐给人；被圣灵充满的信徒开始讲万邦的方言。不要担心他只说了“各样的恩赐”[复数]，而不说“恩赐”[单数]。这段话引自《诗篇》，诗中如是说，“你已经升上高天掳掠仇敌；你在人

间受了恩赐[复数]”(诗68:18)。大多数版本都是这样的,尤其希腊语的,我们的译自希伯来文的版本也是如此。使徒像先知一样说“诸恩赐”[复数]而不说“恩赐”[单数];但在先知说“你在人间受了恩赐”处,使徒只说“他将各样的恩赐赏给人”,以使我们可从两处说法里得到最充分的意义(Sensus plenior),一为先知所说,一为使徒所讲,二者背后都有上帝之话的权柄。这样,他赏了人,又从人间受了恩赐,两种情况都是真的。他作为肢体的头赏了人,又在人他的肢体中接受,因这肢体他曾从天上喊,“扫罗,扫罗,你为什么逼迫我”(徒9:4)?关于他们,他还说过,“这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上,就是作在我身上了”(太25:40)。所以这恩赐基督既从天上给,又在地上受。但先知与使徒二者都说“恩赐”[复数],因为对基督的所有肢体来说,藉着圣灵这个恩赐[单数],适于各人的诸多恩赐[复数]在人中间得以分赏。并不是每个人都有全部恩赐,而是有些人有这些,另一些人有些,尽管人人都有那赏了他们许多恩赐的恩赐即圣灵。在别处他提过许多恩赐,说,“这一切都是这位圣灵所运行,随己意分给各人的”(林前12:11)。同样的话在《希伯来书》也有,“神又按自己的旨意,用神迹奇事和百般的异能,并圣灵的恩赐,同他们作见证”(来2:4)。在“他升上高天的时候,掳掠了仇敌,将各样的恩赐赏给人”之后,他又接着说,“既说升上,岂不是先降在地下吗?那降下的,就是远升诸天之上要充满万有的。他所赐的有使徒,有先知,有传福音的,有牧师和教师”(弗4:8—11)。这里你可看到他为何谈恩赐。正如他在别处所说,“岂都是使徒吗?岂都是先知吗?……”(林前12:29),这里他也加上“为要成全圣徒,各尽其职,建立基督的身体”(弗4:12)。这居所恰如《诗篇》所言是在掳掠之后建立起来的,因为基督的身体建立在那些曾为魔鬼所囚、又被解救回来的人上面,这居所叫作教会。他征服魔鬼,解救囚徒。为制止魔鬼把那些将成为神圣元首肢体的人与他自己一道带到永罚之下,基督首先用公义之带,再用权能之绳将他捆绑起来。所以正是被称作掳掠性的恶魔为基督所掳掠,后者升上高

天，予恩赐于人，又从他们那里接受礼物。

35. 《使徒行传》记载了彼得所说的，他在那些心受了感动的人问他“我们当怎样行”时，回答说，“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵”（徒2：37—38）。在同一卷书里，我们还看到行邪术的西门想给使徒钱以收买按手时赐圣灵的权柄。彼得回答他说，“你的银子和你一同灭亡吧！因你想神的恩赐是可以用钱买的”（徒8：20）。这卷书还有一处讲到彼得对哥尼流及其亲友传讲福音，经上记载说，“彼得还说这话的时候，圣灵降在一切听道的人身上，那些奉割礼和彼得同来的信徒，见圣灵的恩赐也浇在外邦人身上，就都稀奇，因听见他们说方言，称赞神为大”（徒10：44）。随后彼得在耶路撒冷向那些奉割礼的弟兄解释他为何施洗未受割礼的，因圣灵在他们受洗时降到了他们身上，“我一开讲，圣灵便降在他们身上，正如当初降在我们身上一样。我就想起主的话说：‘约翰是用水施洗，但你们要受圣灵的洗。’神既然给他们恩赐，像我们信主耶稣基督的时候给了我们一样，我是谁，能拦阻神呢？”（徒11：15—17）还有大量的《圣经》证据都证明圣灵是神的恩赐，他被赐给那些藉着他爱神的人。但这例子太多了，不可能尽数举出。对那些不满足我已引证据的人，恐怕再多引也是白费功夫吧！

36. 就人们现在所了解的圣灵之被称为神的恩赐，他们也应认识到“圣灵的恩赐”这个说法与“脱去肉体的身体”如出一辙。正如肉体的身体不是别的正是肉体，圣灵的恩赐也不是别的而正是圣灵。他是圣灵，这是就他被赐给人而说的。但就自身言，他是上帝，即便他没有被赐给人时也是如此，因为他是上帝，与父子共永恒，在他被赐给人前也是如此。他也不因为父、子是赐予者而他是被赐者便逊色于他们。他之被当作神的恩赐赐予人时，他作为上帝也赐出他自己。你不能说他不是他自己的主人，经上说，“圣灵随着意思吹”^{*}，在上引保罗书信里也说，“这

* 约3：8，和合本“圣灵”译作“风”。

一切都是这位圣灵所运行，随己意分给各人的”（林前12：11）。这里被赐者的主观条件与赐予者的所有权并无问题，值得注意的倒是赐予者与被赐者的一致。

37.《圣经》已宣称仁爱是神，它来自于神，使我们得以住在神里面，神也住在我们里面，我们之所以知道这，是因神把他的圣灵给了我们，这圣灵即上帝仁爱。若神的恩赐中没有比仁爱更大的，恩赐又没有比圣灵更大的，除了说他是既被称作上帝又来自上帝的这仁爱之外，我们还能怎么说呢？如若父子得以不可言喻地互爱的仁爱显出了他们二者的共融，还有什么比二者共有的圣灵更适于称为仁爱的呢？这是我们相信圣灵不只可在三位一体中和其他两位一样称为仁爱，更可分别地称为仁爱的最恰当理由。同样，也不是只有他在三位一体中才既神圣又属灵，因为父也神圣也属灵，子也神圣也属灵，虔信者对此都毫不犹豫；然而他有充分理由可分别地称为圣灵，因为他属他们二位共有，他被分别地称为他们共同被称的东西。

否则，假如三位一体中惟有圣灵才是仁爱，圣子便不只是圣父之子，还是圣灵之子了。《圣经》无数的地方提到他是父的独生子而对使徒的这句话不生偏见：“他〔圣父〕救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到他仁爱的子的国里。”（西1：13）不说“他的子的国”，尽管这么说绝对正确，而说“他仁爱的子的国”。假如在三位一体中惟有圣灵才是神的仁爱，则圣子亦是圣灵之子了。反之，如果这种看法荒谬，则只能意味着并非惟有圣灵才是仁爱，只不过被分别称作仁爱罢了。至于“他仁爱的子”这一说法，不过指“他的爱子”或“他实体的子”。因为圣父不可言喻地单纯的本性中的仁爱不是别的，正是他的本性与实体，这我们已不厌其烦地说过了。所以“他仁爱的子”不过是指生于其实体的那位。

38. 所有这些都证明了犹诺米异端之父犹诺米（Eunomius）的逻辑有多可笑。他不能理解、不愿相信神的独生的、藉着他万有得以受造的圣言乃是神本性上的子，即生于圣父的实体；故而他说，圣子不是神的存在或实体或本性的子，而是神意志的子。他当然想说父得以生子的意志

对父而言是偶性的东西，这显然是以我们有时意欲我们以前不曾意欲的东西为根据的——尽管这并非我们本性的可变性的证据，这可变性我们认为神是断不会有的。《圣经》说“人心多有计谋，惟有耶和华的筹算，才能立定”（箴19：21），惟一原因就在于使我们理解（或至少相信），正如神是永恒的，他的筹算也是永恒的，从而也如他本身一样不变。说计谋的话也可用来说意愿，一样真确，“人心多有意愿，惟有主的意志才能立定”。为避免说独生圣言是父筹算或意志的子，有些人便说这圣言只是父的筹算或意志。但我觉得称他为出自筹算的筹算、出自意志的意志更好，正如他是出自实体的实体、出自智慧的智慧一样；否则的话我们就陷在我们常反驳的那种谬论里，认为子使父智慧或意愿，仿佛父的实体中并无筹算或意志似的。

这一派异端狡猾地问，上帝生子是有意的呢还是并非有意的呢（Willingly or unwillingly）。如果你答“非有意的”，他就如愿以偿了，说他并非本性之子而乃意志之子。但有人给了他一个十分精明的回答，反过来清醒地问，圣父是有意的上帝还是无意的上帝呢（Willingly or unwillingly God）。假如他答“无意的”，结果便是更大的不幸了，使得相信上帝成为荒谬之尤；假如他答“有意的”呢，便可回答说“所以他是意志上而非本性上的上帝了”。这时，他除了住嘴并作茧自缚外，还能干什么？但若三位一体中有位格可分别地称作神的意志，像仁爱这样的名圣灵便比其他二位更适于称呼。毕竟，除意志外还有什么什么是仁爱呢？

39. 我看到，我已在本卷根据《圣经》论证了圣灵；对那些已经相信圣灵是上帝且在实体上与父子无异且毫无逊色（这也是我们根据《圣经》确立为真的）的人，这已足够了。我们已尽我们之所能地使用了受造物，上帝造了它们是为了提醒那些探寻这类事情的原因的人，尽其所能地藉可见受造物来体认上帝的不可见之物，尤其是通过照着上帝形象受造的理性的或理智的受造者来达到这一点；这样就可通过这面镜子尽其所能地在我们的记忆—理解—意志中体会到上帝是一个三位一体。谁要是对于这三者（这被神圣地建立在他的心灵的本性之中）有一种生动的直观，且

直觉到他的心灵所具备的、藉着它们它甚至可以回忆、看到并意愿永恒不变的本性的那些东西（通过记忆而回忆，通过理智而得见，通过爱而拥抱），有多么伟大——谁就找到了那一至上的三位一体的形象。为了回忆、看见并享受它，他应该以全部生命来参照这一至上三位一体的记忆、理解 and 爱。但我也充分地警告过他了，在我看来，受造于三位一体但因自己的犯错而变坏了的这一形象，是不能与那个在一切方面都与它相似的（神圣）三位一体相比的。他倒是得注意到，不管二者有多少相似，实际上在它们之间都存在着巨大的不相似性。

第6章

作者总结他用一般的观察（既不限于神圣生发，亦不限于任一神圣位格）所作的对形象三位一体与神圣三位一体之间不相似性的检查；然后将形象三位一体推荐为一种通往神交的途径（尽管它有种种不足），最后转到这么一个问题上来：为何圣灵不被说成受生，尽管他是从父出来的；他能找到的惟一的理由只是，圣灵是从父和子二者出来的。

40. 我确实已尽我所能，勾画出上帝圣父与上帝圣子——即上帝产生者，就是将其实质具有之物均吐露于与他自己共永恒的圣言中者；和他的这一上帝圣言，那在实体上不多不少正好具有与生之者同样内容、乃是真言而非伪言者——我已试图勾画所有这些，不是把它当作已经面对面（林前13：12）的东西来对待，而是从这一谜般的相似性里来看（林前13：12），这相似性是在我们心灵的记忆和理解里找到的。在这一相似里，我已将所有那些我们即便没在想着但也知道的东西归给了记忆，理智则在一种适当的意义上归结为一种思想的形成。在原来的意义上，只有当我们想着某物时，才可以说我们真的理解它；然后我们再将之积淀在记忆中。但我们的记忆里存在着更多的深层，在那里我们可找到这个东西，甚至当我们第一次想到它，在那里最内在的言词之产生是不属于任何语言的——[这最内在的言词]是作为出自知识的知识、出自视觉的视觉而产生的，乃是由早已潜藏但仍潜在于记忆中的理解力产生出来的、显现于思想中的理解力；尽管假如思想并没有它自身的记忆，当它开始想着某个别的东西时，是永不会回到它已积淀在记忆中的东西上去的。

41. 至于圣灵，我指出，在这一谜镜中与神圣三位一体相似的只是我

们的意志或爱或尊重，即最为有效力的意志——这当然是因为我们的深植于我们本性中的意志有着多种多样的情绪 (Moods)，对吸引我们或令我们反感的東西采取或迎或拒的态度。那么该持什么观点呢？我们是不是要说，当我们的意志正确时，它不知道趋向什么避免什么吗？但如果它是知道的，就可以说它有它自身的知识种类，而这没有记忆和理解是不能存在的。我们真的该听那样一些人，他们说仁爱，那不错误地行事的 (林前13:4)，并不知道自己在做什么吗？所以，正如在记忆的原始功能中存在着理解，存在着爱，在这记忆中我们可发现我们能通过思考来达到的所有东西都已排列好、准备好了 (因为我们在那儿发现了这二者，当我们通过思想发现，我们不仅理解某物并爱它，而且即使我们没在想着它时它们也在那儿)；正如在这一理解中存在着记忆，存在着爱，这理解是我们在说出我们所知之物时，伴随着思想形成的，是我们将之作为一种独立于任何民族语言的真言说出的 (因为我们的思想凝视只藉着回忆而回到某物，也只藉着爱而回到它那里)；将安置于记忆中的视觉和自记忆中形成的思想的视觉二者作为父母与孩子联结起来的爱，倘若不具备某种它正意欲的事物的知识，就会不知道要正当地爱什么了 (这知识它若没有记忆或理解便不会具备)。

42. 但是，当这三样东西都可在一个位格 (这就是人) 找到时，可能就会有人对我们说：“这三样东西，记忆、理解、爱，是属于我的，而不是自身存在的；不管它们做什么，都是为我而做而不是为它们自己而做——或不如说，我是通过它们而做事的。用记忆来记忆的乃是我，用理解力来理解的乃是我，用爱来爱的乃是我。当我将我的思想的焦点转到记忆上面，从而在我的心里说着我所知之物，一个真言就产生于我的知识了，[它们] 每一个都是我的——无论是知识，还是言词，[都是我的]。因为正是我在认知，正是我在心里说出我所知的东西。当我通过思想发现，我已经在我的记忆中理解并且爱某物，并且这一理解和爱甚至远在我思想它之前便已在那儿了，我就发现我的理解和我的爱在我的记忆中，在那儿正是我在理解，正是我在爱，而不是它们。还有，当我的

思想记起并希望回到它已沉积在记忆中的东西上，观察、理解并内在地说出它时，它是用我的记忆而不是它的记忆来记忆、用我的意志而不是它的意志来希望的。我的意志在记得并理解它应该趋向和避免的东西时，也是用我的记忆而不是它自己的记忆记忆的；也是用我的理解而不是它自己的理解理解它合理地爱的东西的。”

可简明扼要地这样陈述：“用所有这三样东西来记忆、理解并爱的是我——我既非记忆亦非理解亦非爱，而是拥有它们。”一个拥有这些东西的人并且本身不是这三样东西的人可以这么说。但在那被称作上帝的至上本性的纯一性里，尽管上帝是一，位格却是三，即父、子、灵。所以三位一体作为一物，它本身是迥异于在另一物中的三一形象的。正是由于这一形象，这三者在其中得以发现的东西也同时被称作形象；正如画布和画在它上面的东西二者都被称为形象，但画布只是由于画在它上面的画才被称为形象的。

43. 但这乃是在那无可比拟地超乎万物的至上三位一体中的不可分离性，人的三位一体不能称为人，但这一至上三位一体却被称为并且就是一个上帝。它也不是一个上帝的三重性——它**就是一个上帝**。那一至上三位一体也与人这一形象不同，在人这里是一个位格**有**这三样东西；而在上帝那里则相反，上帝**是**三个位格，子的父、父的子、父与子的灵。真的，这一形象三一中的人的记忆（尤其是动物没有的那种记忆，那些不是通过身体感觉进入它的惟理智可知之物〔相〕就被包含在这种记忆里），尽管与神圣三位一体中的圣父的相似极不充分，也在一定的程度上与圣父相像。同样真实的是，在说出已知之物时通过将思想导向记忆而形成自记忆的、作为不属于任何个别语言的那一内言的人的理解，尽管与圣子有着巨大差别，但也与之有相似之处；至于发自知识并将记忆与理解结合在一起的人的爱呢，其存在本身是父母和子女所共有的（这就是它本身不能被视为父母或子女的原因），它尽管与神圣三位一体中的圣灵有着巨大的差别，却也仍有某种程度的相似。虽然有某种相似，但在三一形象里，这三者不是一个人而是**属于**一个人，而在这一形象的原本至上三

位一体那里，这三者却不能说属于一个上帝：他们**就是**一个上帝，并且他们**就是**三个位格而不是一个。

确实，这是一件令人惊奇的无以言喻的、无以言喻地令人惊奇的事，即虽然这一三一形象乃是一个位格，而那一至上三一却是三个位格，但那三个位格的三一却仍比这一个位格的三一更为不可分离。在神圣性或神性的本性里，那个三一乃是这一本性之所是，并且是不可改变的、永远在自身之内相等的；它也不在某个时间里有何不同。而在这一不相等的形象*中的这三者，实际上也不能在空间上彼此分离，因为它们不是身体，虽然如此，在此生它们仍是可以通过它们各自的“大小”而被分离的。正是因为不存在相关的物理质量，它并不意味着我们看不到在一个人那里记忆比理解要大，而在另一个人那里则是理解胜于记忆；在第三个人那里则可能记忆和理解都被爱盖过了，不管后面二者彼此之间是相等的还是不等的。于是小一些的被大一些的压下去了，不管是两个被一个压下去还是一个被两个压下去还是一个被另一个压下去。甚至即使有时它们彼此相等，治好了一切的软弱**，即使在这时一个被恩典自变化中解放出来了的东西也不可能与本性上不可改变的东西相等，因为受造物是不能与创造者相等的；不管怎样，只要它一切的软弱都可治疗，它就是可变化的。

44. 但是，当许诺给我们的与上帝的面对面（林前13：12）的见面实现时，我们就可以更为看到这一不仅无形，而且至为不可分、确实不可变的神圣三一了，比我们现在通过看作为它的形象的自己来看要清楚、明确得多了。然而，那些通过这一镜子和在这一谜中看（就其在此生得允的程度而言）的人，并非那些只是在他们自己的心灵中观察我们已讨论和建议的东西的人，而是那些只是把它当作一个形象来看，从而能以某种方式将所见形象与形象之所本[原形]连接起来，并且既然他们还

* 指心灵三位一体。

** 这里奥古斯丁是在谈复形后的理想三位一体形象。

不能面对面地得见原形，便由其可观察的形象来推测[原形]。因为使徒并未说“我们现在在镜子里看”，而是说“我们藉着镜子看”（林前13：12）。

所以那些就心灵所能被看见的那样地看他们的心灵，以及看在它之中的这个三位一体（这我已尽我所能从各个角度加以讨论了），但不相信或将之理解为上帝的形象的人，他们确实看到了一个镜子，但远非藉着镜子看到了那惟有藉着镜子才能被看到者[上帝]，他们甚至不知道他们所看见的镜子是一个镜子，即一个形象。假如他们真的知道这一点，他们无疑会觉得，应该在镜子里来寻找镜子所映之物[上帝]，并于现时在某种程度上看到他[上帝]。无伪的信仰会净化他们的心，这样现时在镜子里被看见的将来有一天会被面对面地看到。但有人轻视这一净化心灵的信仰，他们在理解人类心灵的本性、精妙地讨论它时，除了是在他们自己的理解的证据上谴责他们自己外，还能是在做什么呢？若非他们被捆绑在一种处罚的黑暗里，并要负担一个将灵魂往下拉的可朽坏的身体，他们在运用它[理解力]时，肯定不会碰到他们确实碰到了困难，而只会凭着最大的劳动达到某种确定性。什么才能承担这样的一种邪恶即罪的打击呢？所以，受到这么一个大恶的警告，他们应该追随那“背负世人罪孽的羔羊”（启14：4；约1：29）。

至于那些属他的人，尽管他们比起这些人来可能不那么聪明、不那么有才，但对他们来说，杀害无罪羔羊的、嫉妒的、但被他通过他的全能、通过他的血的公义战胜了的力量*，一旦他们在此生的终了灵肉分离，便再也无权将他们捆绑了。他们就这样地从罪恶力量得释放，被天使提升，被神人之间的中保耶稣基督其所渡（提前2：5）。因为正如《圣经》所一致宣称的，正如旧约预告基督的到来，新约则讲述他的行迹那样，“除他之外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”（徒4：12）清除了一切的腐败的感染，他们被立于平静的居处，直到他们得回他们的身体——这次得到的是不朽坏的身体，它将是

* 指罪恶。

他们的奖赏，而不是他们的负担。因为这是最智慧最优秀的创造主的谕令：自愿地服从上帝的人，他的灵会使自己的身体极乐地服从他自己，而且这一极乐会无尽地持续下去。

45. 在那里我们将毫无困难地得见真理，最为清晰和确定地享受它。在那里，不会有什么东西是我们要用心灵的理性推理来寻找的，我们会藉着直接的凝思领悟到，为何圣灵虽然出自圣父，却不是一个儿子。在那里，压根儿就不会出现这样的一个问题。但现在，我已敏锐地感到了弄清这一点的困难之巨大，我也毫不怀疑我的细心而聪明的读者也已同样地意识到了这一点。这个困难是如此之大，每次我想要举出受造界某物来对之加以比较说明时（我在第2卷曾许诺将在后面讨论），我都发现辞不达意；我还意识到我的理解是苦劳多于功劳。在人这一位格中我确实发现了那至上三一的一个形象；我的目的就是指出* 在一个可变对象中的这三者，使得我们更容易地将它们领会为通过时间间隔而展开的。然而一个位格 [这里指人] 的三样东西非常不足以匹配那三个 [神圣] 位格，这我们已在本卷显示过了。

无论如何，在至上三位一体即上帝里面，不存在时间间隔，使得我们可以看到甚至问，圣子是不是首先从父那里生了出来，然后是圣灵从他们二者出来，既然《圣经》称他们是他们两个的灵。毕竟，使徒说到的正是他：“你们既为儿子，神就差他儿子的灵进入你们的心，呼叫‘阿爸，父！’”（加4：6）；子说到的也正是他：“因为不是你们自己说的，乃是你们父的灵在你们里头说的”（太10：20）。许多别的《圣经》经文也表明了三位一体中被适当地称为圣灵的那位乃是父的和子的灵；子本人说到了他：“但我要从父那里差你来”**（约15：26）；在另一处还说：“保惠师，就是父因我的名所要差来的圣灵”（约14：26）。他 [圣灵] 被证明了是从他们每位那里出来的，因为子自己说：“他从父出来”（约15：

* 第9卷。

** 和合本译为：“但我要从父那里差保惠师来”。

26)；在复活并向门徒显现后，“他就向他们吹一口气，说，‘你们受圣灵’”（约20：22），以显示圣灵也是自他而出，并能够医好他们，这是我们是在该福音里看到的。

46. 至于他为什么在人间复活后首先派出圣灵，然后又从天上派出圣灵，我想是因为仁爱藉着这一恩赐而被浇灌到了我们心里，这里仁爱指我们得以爱神爱人的所有律法与先知书的两大总纲。主耶稣两次派出圣灵是有含义的，在人间时派出是为了爱邻人，在天上派出是为了爱上帝。为何两次派出圣灵？当然还可以找出别的原因；耶稣派出的是同一位圣灵，此后他说，“你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗”（太28：19），经文最清楚不过地向我们显示了这一三位一体，对它我们是不该有丝毫的犹豫的。所以在五旬节那天即主升天十天之后，被从天上派下来的也正是他。

这派出了圣灵的，怎能说不是上帝呢？真的，派出圣灵的必定正好是上帝！他的门徒没有一个曾派出圣灵；他们倒是祈求圣灵降在他们接手的人身上，这圣灵是他们自己所不能给予的。教会的主教们仍旧遵守着这一传统。最后，当行邪术的西门给使徒钱时，不说“给我这种能力使我能给出圣灵”，而是说“叫我手按着谁，谁就可以受圣灵”（徒8：19）。因为《圣经》说了，不是“西门看到使徒在赐圣灵”，而是“西门看见使徒接手，便有圣灵赐下”（徒8：18）。

这便是主耶稣本人不仅作为上帝赐出圣灵，还作为人接受圣灵的原因所在，因此之故他被称为“充充满满地有恩典”（约1：14）。在《使徒行传》里说得更公开，“神用圣灵膏他”（徒10：38），当然不是用可见的油膏他，而是用恩典的圣礼来膏他，在教会里，这是用给受洗者涂圣油代表的。要知道，基督在鸽子降到他身上时不仅被膏了圣灵；在那时他还预表了他的身体即他的教会，尤其是那些受洗的人接受了圣灵。但我们还要认识到，道在成肉身时被抹了这一神秘不可见的膏，即一个没有任何事功的人性在处女怀里被与上帝之言结合了，于是便与他成了一个位格。这便是我们承认他为圣灵与处女玛利亚所生的原因。有人相信

他只是到了三十岁——就是约翰给他施洗的时候——才接受了圣灵，这是荒谬至极的观点；非也，我们必须相信，正如他不带任何罪地受了那一洗，他在受洗时也并非不带圣灵。对他的仆人和先驱施洗约翰，《圣经》是这么写的：“他从母腹里就被圣灵充满了”（路1：15），因为尽管他由他父亲所生，一旦成形时，却接受到了圣灵，假如是这样，我们该怎么理解或相信其肉体的实际孕育不是来自肉体，而是出于圣灵的人子基督呢？在经文的另一处写道，“他从父那里接受到了应许的圣灵，并将之浇灌下来”（徒2：33），这里他的神人二性都被提到了。他作为人接受圣灵，他作为上帝浇灌圣灵。至于我们，我们能够以我们卑微的方式接受这一恩赐，却不能将之浇灌给别人。倘若我们这么做，就是冒犯上帝了。

47. 这样，我们还能问，圣灵在圣子诞生时是早已从圣父那里发出来，还是他还没有这么做，只是在圣子刚出生时才从他们二者〔圣父和圣子〕发出来（因为那时在那样的情景里还没有时间〔先后〕这样的东西）？我们发现，人的心灵里，在时间上首先出现的是意志，它出来寻找某物，该物若被找到了就被称为结果〔子女〕；该物被带上前来或产生时，原先的意志就会因停息于该物上，且将它作为它的目的，而达到完善的境地，于是意志始于欲求，终于享受之爱，这爱是从二者生发出来的，即从产生着的心灵和被产生的观念生发出来的，正如从父母和子女那里出来。关于人心，这种问题是我们可以问的。但在无物在时间中产生也无物在时间中完成的上帝那里，却不可能这么提问。所以，谁要是能够将圣子生自圣父理解为没有时间性的，谁也就能同样地将圣灵发自圣父和圣子二者理解为无时间的。圣子说，“父怎样在自己有生命，就赐给他儿子也照样在自己有生命”（约5：26），这句话并不是指圣父将生命给了已经存在但没有生命的圣子，而是指他是这样地没有时间性地生他的：父凭着生子而给予子的生命，是与给予者父的生命共永恒的，若有人理解了这一点，他也就能理解到，正如圣父在自身之内有应从他那里发出去的圣灵那样，他也将圣灵给予子，让圣灵也从子那里发出，在这两种情形里

都是没有时间性的；于是，可以说发自圣子的圣灵乃是圣子由圣父得来的东西。假如圣子拥有自父得来的一切，也就显然自父拥有应从他那里发出的圣灵了。但人们不该在这件事上想到任何时间，时间是包括前和后的，而在[上帝]这里是绝对没有时间这样的东西的。

显然，若有人说圣灵是他们二者[父和子]的儿子，就是荒谬至极了，因为正如那自父而来的“生出”之将存在赋予圣子并没有时间上的开端、并没有本性上的变化，自二者而来的“发出”也将存在赋予圣灵，也在时间上无开端、在本性上无变化。我们为什么不敢称圣灵为非受生的，也不敢称他为受生的，是为了避免令人产生误会，以为在三位一体那里有两个父亲，或两个不是自另一个那里产生出来的[两个无始者]。惟有父才不是从他者产生出来的，所以惟有他才被称为非受生的，《圣经》里并没有这样的称呼，但是那些讨论这件事并运用这样的语言来达到如此深的一个奥秘的人习惯了这么称呼。但子是生于父的，灵主要是发自父的，并且是凭着父的全然无时间的恩赐而自他们二者的结合中发出来的。倘若是他们二者生了他，他就会被称为父的子和子的子了，这当然会遭到所有正常头脑的指斥。所以他不是为他们任一位所生，而是作为他们二者的圣灵从他们每一位发出来的。

48. 在那共永恒、平等、无形体、不可言喻地不可变化的三位一体里，如何区分生(Generation)和发(Procession)，仍然是一个极为困难的问题。对那些难以领会这点的人，让他们读读我向信基督的人们作的一个布道，希望这对他们有用。与别的事情一道，我从《圣经》的证据出发，教导说圣灵是从父和子二者发出的。然后我说：

这样，假如圣灵是从父子二位发出来的，为什么子说他[圣灵]“从父出来”(约15:26)呢？除了认为子习惯了将他自己所有的都归于他由之以出的父之外，我们还能说什么呢？——例如，他在别的事上说，“我的教训不是我自己的，乃是那差我来者的。”(约7:16)假如在这里我们能够接受他的教训(当然了，他说这不是他自己的教

训，而是父的教训)，为什么就不能[更有理由地]在这里接受圣灵也是从他那里发出来的，既然他说了，“他[圣灵]从父出来”，但没有说“他不从我出来”？圣子自父而生，圣子与圣父本性全然相等，圣子接受了圣父的一切，所以圣灵从父接受到的也是从子接受到的，所以圣灵之出于子也正如出于父。由此我们可看到一些理由，为何圣灵不是被说成生而是被说成发。因为假如他也被称为子，他就会被称为他们二位的子，这就荒谬至极了。我们说某某是子，是相对他的父母而言的。我们不可想像圣父圣子是父和母，因为在人类那里，子是不能同时出自他的父和母的。当他从他父亲那里进入到他母亲那里时，他就没有从他母亲那里出来，当他从他母亲那里进入到这个世界时，他就没有从他父亲那里出来。^{*}但是圣灵并非是由父进入到子那里，然后由子那里发出来圣化受造界。他是同时发自父子二位的，即便父让圣灵也从子那里出来正如从他自己那里出来一样。我们也不能说圣灵不是生命，而父和子却都是生命。因为正如父自己有生命但也将生命给了子一样，他也将圣灵的发出给了子，正如他自己里面有圣灵的发出一样。^[1]

我把这一布道转抄到本卷，这当然不是针对那些不信者，而是针对那些相信者的。

49. 但是如果这些人难以观察到这一形象，难以看出他们心灵中的这三样东西怎么是真的（它们不是三个像三个人那样的东西，而是全都属于一个人）；他们为什么不直接相信可在《圣经》上找到的关于上帝所是的那一至上三一，而是要求得到最为迫切的、迟钝而软弱的人类心灵难以领会的证明呢？当他们将他们坚不可摇的信赖置于《圣经》之上，把它当作最为信实的见证时，就让他们祷告、寻求、正当地生活吧，这样逐渐

^{*} 显然，奥古斯丁在生殖问题上持的是古典的理论，即认为人的胚芽是在父亲的精子里，然后由母亲子宫培养而成。

[1] 奥古斯丁：《关于约翰福音的讲道》99，8—9。——希尔英译注

来达到理解，就是能够尽量地用心灵看到信仰所持守的。谁会阻止他们这么做呢？事实上，谁不会鼓励他们这么做呢？但是假如他们认为这些真理是可以否定的，因为他们不能用他们瞎了的心灵之眼观察到它们，那么那些生而瞎眼的人也可以否认有太阳这样的东西了。光照在黑暗里（约1：5），假如黑暗不能领受光，那就先让上帝的恩赐开他们的眼，使他们成为信者，并开始成为不信者的光吧；在打下这一基础后，就让他们健康地立起来，得见他们现在是相信但在将来能够直接看见的东西吧。我们相信的某些东西是我们现在根本不能看见的。基督再也不能被人看见上十字架了；但除非我们相信他一度被如此看见（这一历史情境是再也不能指望重新发生的），我们是不会看到基督那被永远见到的样子的*。但就那一至高无上的、不可言喻的、无形的、不可变化的本性，以及在某种程度上理解力对它的觉知而言，没有什么比高于别的动物的人类本性中的、甚至高于他自己的灵魂中的别的部分的[部分]更能让人类心灵实践它的凝望的了（当然我们假定了它受到信仰的指引）；这就是心灵，上帝赋予了它一种看到不可见之物的能力，身体感官也将所有有待判断的东西带至它面前，因为它高居于荣耀的最内最上的位置，在它之上除了它须服从的上帝之外，再没有别的东西。

* 指基督在天上的永生的样子。

结语

作者先是在独白里致他的灵魂，然后以祷告上帝总结全书。

50. 但是你，我的灵魂，在我就至上三一所说的所有这些事物中间的灵魂啊——我不敢声称它们中有的配得上言说这一不可思议的奥秘，我只是承认他的知道在我太奇妙、太有能力了，是我所不能领会的——你是从哪里觉知到你是在所有这些东西中间的，你是位于何处的或你是立于何处的，若非你所有的病弱都被那曾向你的祖先启示自身的他治好了？（诗103：3）你当然认识到你是在那个客栈里，即好撒马利亚人把那个被强盗打得半死的路人安置进的客栈里*。但你还是见到了许多真实的东西，我不是说你用的是看见多姿多彩的物体的眼睛，而是人们祈求说“让我的眼睛得见公义”（诗17：11）时的“眼睛”。所以，你就看见了许多真实之物，并将它们与你得以看见它们的光区别开来。你也将看出上帝圣言的诞生是如何不同于上帝恩赐的发出的；这就是独生子说圣灵由父发出而非生出的原因；否则的话他〔圣灵〕就会是他〔圣子〕自己的兄弟了。所以尽管他们二位的圣灵是父与子的一种共实体的团契，圣灵却不被称作他们二位的子（这是不可想像的）。但你是不能够为了观察得清楚鲜明而久久地凝视着那里的。我知道你不能这么做。我说的是实话，我是在对自己说话，我知道我不能做到什么。然而，这同一种光已经向你显示了在你自身之中的这三样东西，在它们之中你能认出你自己乃是那至上

* 路10：30，此处好撒马利亚人指基督，强盗指罪，客栈指教会。

三位一体的形象，对这三位一体本身你是还不能将凝思的目光久久地固定在它上面的。当我们说出我们所知之物时，在你里面有着一个真实之言生自你的知识，即便我们并未以任何种类的[有声]语言想说一个有意义的声音；假定我们的思想形成自我们所知之物，而在思想注意力中的形象全然相似于已经包含在记忆中的意识，爱或意志则作为第三因素将这二者作为父母和子女结合起来——这，你已经知道了。这一意志发自意识——因为无人想要他对之全然无知的东西——它本身却非意识的一个形象，所以在这一可理知的事例里，就有着生与发的一定的差别，因为通过思想来观察并不等于通过意志来欲求或享受；假如所有这些都是真的，就让他注意并分辨谁能做到这些吧。你自己已能做到这点，尽管你不能也不会用充分的语言来解释你克服重重困难，透过那从不停止遮挡你的思想的视线的、物形的相似形象的浓云暗影看到的東西。

但那光并非你之所是，这也向你表明，这些物体的无体的相似形象是一事，而我们用理智观察到的真理是另一事。这些事物和那些事物都有向你内在的眼睛显示的那光。那么，你不能久久地凝视它，原因除了软弱还是什么呢；这一软弱是如何来到你身上的，除了是邪恶带来的还是什么呢？那治好你的虚弱的，除了赦免你一切不义的他之外，还能是谁呢？所以，现在让我们以一个祷告总结全书，这是胜于论证的。

祷告

51. 啊主我们的神，我们信靠你，圣父、圣子和圣灵。若非你是一个三位一体，真理是不会说“你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗”的（太28：19）。若非如此，主上帝你也是不会命令我们不要以主上帝之外的名义受洗的。若非在作为三位一体的同时你也仍是一个主上帝，经上是不会以神圣的权柄说“以色列啊，你要听！主你的神是独一的神”^{*}的（申6：4）。假如上帝圣父你本身也是圣子你的圣言耶稣基督，本身也是你的恩赐圣灵，我们就不会在真理的文献中读到“神差遣他的儿子”（加4：4），也不会听到你独生子这样说到圣灵“父因我的名所要差来的圣灵”（约14：26），以及“我要从父那里差保惠师来”（约15：26）。我已尽你赋予我的力量将注意力集中于这一信仰准则，寻求你，渴望理智地看到我已相信的东西，我已作了诸多论证、费力甚多了。啊主我的神，我惟一的盼望，请倾听我，免得我因为疲倦而不再寻求你，让我时常寻求你的面，总是带着热情。你自己给了我寻求的力量，使你自己被寻找，并给了我越来越多的找到你的盼望。在你面前有我的力量和我的软弱；让我保守一个，医好另一个。在你面前有我的知与无知；在你曾给我敞开的地方，当我进来时，请接受我；在你曾向我关闭的地方，当我敲门时，请向我敞开（启3：7；太7：7）。让我记得你，让我理解你，让我爱你。在我之内增进这些东西，直到你将我整个地重造。

我知道，经上写道，“多言多语难免有过。”（箴10：19）倘若能够，我只愿开口传扬你的道，赞美你！我若这样做，不仅可避免罪，还会获得善功。一个得你祝福的人，若信靠你的子，是没有罪的，对你的子，

* 和合本为“以色列啊，你要听！耶和华我们神是独一的主”。

经上说，“务要传道，无论得时不得时，总要专心”（提后4：2）。能够说这个人，在你的话上无论何时都不保持沉默的，说得不多吗？但也许真的不多，因为它是如此必要的。渡我出来，我的神，将我从我内心所遭受的过多的言说中救渡出来，这些言语在你眼中是如此悲惨，需要你的怜爱来庇护。即使我的话语沉默，我的思想却非无语。当然了，假如我只是一心讨好你而不想着别的，我就不会请求你将我从这一多言中救渡出来了。但我的思想有许多是属于经上所说的“你知道人的意念是虚妄的”（诗94：11）那种。让我不要同意它们，倘若它们愉悦我，就让我能够拒绝它们、不再对之萦绕不止，而是昏昏欲睡。不要让它们支配我，不要让我的行为源自它们，而要让我的判断远离它们，让我的意识远离它们，这意识是你用来保守我的。有位智者在他所写的现在被称作《德训篇》的书里说到你，他说，“千言万语，难以尽述，总之一句话：主即一切。”（德43：27）所以当我们确实达到了你时，我们现在所说的但没有获得的这许多东西就会终结了，而你仍将是一，是万有之总，我们则将齐声赞美你，这就是我们惟一的事，即使我们在那时与你合一。

啊主独一的神，三位一体上帝，不管我在这些卷书里关于你说了些什么，愿那些属你的人承认；不管我在这些卷书里就我自己说了些什么，都愿你和属你者原谅。

阿门。

译名对照表

A

Abraham 亚伯拉罕
 Academics 学园派
 acrobaticfeats 杂耍(杂技)
 action / activity 行动 / 活动
 Adam and Eve 亚当和夏娃
 Alexandria 亚历山大里亚
 allegory (enigma) 比喻(谜)
 angel (s) 天使
 Anna 亚拿
 annunciation 天使报喜, 报喜那天
 appartitions 魔鬼所行的奇事(或译幻术)
 Arians 阿里乌派
 ascension 升天
 Augustine 奥古斯丁
 awareness 意识(见“心灵”)

B

baptism 洗礼
 being 存在 / 是
 blasphemy 渎神I: 22
 bliss 极乐(见“幸福”)
 body (-ies) 身体 / 物体, 亦见“感官”
 bodyandsoul 身体与灵魂

C

Cain 该隐
 Carthage 迦太基
 Catholic Church 公教会
 cause v原因
 censure 责难
 certainty 确定性; 亦见“知识”
 charity 仁爱(见“爱”)
 Cicero 西塞罗
 City of God 上帝之城
 cogitation 认知(见“思想”)
 commandment (s) 诫命
 commongood 公善
 consciousness 意识; 亦见“心灵”; “思想”
 contemplation 沉思(凝思、冥思、凝望)
 courage 勇敢
 covetousness 贪婪
 Creation 创造
 Creator 创造主
 creature (s) 受造物
 cross 十字架
 crucifixion 被钉十字架; 亦见“死亡”, “耶稣基督”, “拯救”

D

Daniel 但以理

darkness 黑暗

death 死亡

defect 亏缺

demons 魔鬼

desire 欲望：亦见“贪婪”

devil 恶魔撒旦

discernment of spirits 辨别诸灵

discipline 学科，训练

divinepersons 神圣位格（见“位格”：“三位一体”）

divinity 神圣性

doctrine 教义

doubt 怀疑

dove 鸽子

dreams 梦

E

Earth 地，尘世

Elijah 以利亚

enigma (allegory) 谜（比喻）

enjoyment 享受

equality 同等、平等

error 错误

eternal life 永生

eucharist 圣餐

Eunomius (heretic) 尤诺米乌斯（异端）

Eve 夏娃（见“亚当与夏娃”）

existence 生存

Exodus 出埃及记

eyes 眼睛（见“看”，“视觉”）

F

faith 信仰

fall of man 人的堕落

family 家庭

fancies 想像、幻像

Father 圣父

fear 畏惧

fire 火

flesh 肉体 / 身体（指“人”）

form 形式 / 形状

friends 朋友们

future 将来 / 未来

G

gesture 做手势（姿势）

gift 礼物 / 恩赐

giving 给予

glorification 得荣耀

glory 荣耀

God 上帝

亦见“创造”，“圣父”，“圣灵”，“耶稣基督”：“位格”，“三位一体”

godlessness 不信靠神

good and evil 善与恶

亦见“幸福”，“罪”

good example 好榜样

good person 好人

good will 好意 / 善意 / 善良意志

goodworks 善行

govermmem 政府 / 治理

grace 恩典

greatness 伟大 / 伟大性

greed 贪婪 / 贪欲

Guilt 罪 / 罪责

H

happiness 幸福 / 喜乐

harmonia 和谐 (一词)

hate 恨

head 头

health 健康

hearing 听闻

heart 心

heaven 天堂

亦见“沉思 / 凝思 / 凝望”，“永生”

heretics 异端

Hilary 希拉里，《论三位一体》

Historians 历史学家

history 历史

Holy Spirit 圣灵

亦见“五旬节”，“位格”，“三位一体”

hope 盼望

humanbody 人的身体，见body身体

human condition 人的处境

亦见“死亡”，“罪”

humanmind 人心，见“心灵 / Jb智”

humility 谦卑

I

image of God 上帝的形象

亦见“三位一体”

images (perceptions) 形象 / 形状 (知觉)

imagination 想像

immoderation 无节制

immortality 不死 / 不朽

incarnation 言成肉身 / 道成肉身 / 化身成人

individual 个体 / 个人

infants 婴儿

inner man 内在之人，见“心灵”，“灵魂”

inquisitiveness 好奇 / 求知

intellect 理智

inventio 找到 (一词)

irreligion 非宗教 / 无信仰的，见“不信靠神”

Isaiah 以赛亚

J

Jacob 雅各

Jesus Christ 耶稣基督

亦见“钉十字架”，“言成肉身”，“位格”，“拯救”，“复活”，“上帝的圣子”，“上帝的圣言”

Job 约伯

John 约翰，使徒，福音书作者

John the Baptist 施洗约翰

joy 喜乐

亦见“享受”

judgment day 审判日

justice 正义 / 公义

justification 称义

亦见“拯救”

K

kingdom of God 上帝的国

know thyself 认识你自己

knowing oneself 认识人自己

knowledge 知识

L

language(s) 语言

law 法律 / 律法

learning 学习

life 生命

life everlasting 永存的生命 / 永生，见“不死 / 不朽”

light 光

literature, and truth 文学和真理

logic 逻辑：

look of the body 身体的模样（样子）

Lot 罗得

Love 爱

亦见“贪婪”，“三位一体”

M

Magi （东方三博士）

man (-kind) 人（类）

亦见“身体”，“人的处境”，“上帝的形

象”：“感官”，“灵魂”

Martha and Mary 马大和马利亚

Mary, Blessed Virgin 有福童贞女马利亚

materialism 物质主义 / 唯物主义

mediator 中保 / 中介 / 媒介

亦见“耶稣基督”，“上帝之圣子”

memory 记忆

亦见“三位一体”

mercy 仁慈 / 怜悯 / 怜爱

metheglin 发酵液（词）

mind 心灵人心智

亦见“注意”，“意识”，“思想”，“三位一体”

ministry 圣职 / 职分 / 神职

miracles 奇迹 / 神迹

mirror 镜子

missions 派遣 / 差遣 / 天职 / 使命 / 传道

moderation 节制 / 适度

modification 限定 / 变更 / 变化（词）

modifications 限定 / 变更 / 变化

Moses 摩西

Mount Sinai 西奈山

Mouth 嘴 / 口

music 音乐

N

natural history 自然历史

natural phenomena 自然现象

nature 自然 / 本性

needs 需要

译名对照表

neighbor 邻人

Number 数字, 不可数的数

numerical harmony 数的和谐

O

Obedience 服从

Old Testament 旧约

亦见“先知书”; “神显”

omnipotence 全能

omnipresence of God 上帝的全在

original justice 原义

outer man 外在之人

亦见“身体”

P

Paradise 天堂

Passover 逾越节

patience 忍耐

Paul 保罗, 圣徒, 使徒

Pentecost 五旬节 / 圣灵降临节

perfection 完全 / 完善 / 至善 / 完美

persons 位格

亦见“平 / 同等性”; “派遣”; “谓述 / 论断”; “发出”; “三位一体”

Peter 使徒彼得

Philip 使徒腓力

Philosophers 哲学家们

piety 虔诚 / 敬虔

pillars of cloud and fire 云柱与火柱

plagues of Egypt 埃及的瘟疫

Plato 柏拉图

Pledge 发誓 (词)

Power 能力 / 力量 / 权柄

praise 赞美 / 赞扬 / 颂扬 / 歌颂

prayer to the trinity 对三位一体的祷告

preaching 传道 / 讲道 / 布道 / 宣扬

predication 论断/谓述

presumption 假设 / 设想

pride 骄傲

priest 祭司

private property 私人财产 / 私产

processions 发出

prophets 先知 / 先知书

psalms 诗篇

punishment 惩罚

pure in heart 清心的

purification 净化 / 清心

Pythagoras 毕达哥拉斯, XIV. 2

Q

Quality 品质 / 性质

R

reader (s) 读者 (们)

reason 理性 / 理由

recollection 回忆

redemption 拯救

relationship 关系

remembering 记住

renewal 更新 / 革新

亦见“精神生活 / 属灵生活”

repentance 悔改

resurrection (基督) 复活

resurrection&thebody 身体的复活

resurrectionofthedead 死者复活

S

Sabellius 撒伯里乌斯

Sacrament 圣事 / 圣礼 / 圣餐

sacrifice 牺牲 / 献祭

sagacity 睿智 / 智慧

saints 圣徒 / 圣人

salvation 拯救 / 救赎

salvator 救主 / 救世主 (词)

scripture 圣经

亦见“神显”

security 安全

seed 种子：生命的形式

seeing 看 / 见 / 看见 / 观看

亦见“视觉”

seekingGod 寻求上帝

self 自我

self-enjoyment 自我享受

selfsame 自身同一 (词)

sending 派遣 / 差遣 / 派出，见“派遣 / 使命”

senses / sensation 感觉 (官) / 感知 (觉)

serpent 蛇

sex 性

sex differences 性差异

sight 视觉 / 视象

sign 符号

Simeon 西面

sin 罪

singing 唱歌

SonofGod 上帝的圣子

亦见“耶稣基督”：“智慧”：“上帝的圣言”

Sonofman 人子

soothsayers 占卜者

sorrow 忧伤

soul 灵魂

亦见“身体和灵魂”；“不死”：“心灵”，“灵”

speech 言说 / 言语

spirit 灵 / 精神

亦见“灵魂”

spirits 灵性受造物 / 精灵

spirituallife 属灵的生命

亦见“更新”

Stephen 司提反，殉道者

study 学习

substance 实体

suicide 自杀

symbols 象征

T

Teletai 秘仪 (词)

temporal 尘世的 / 暂时的 / 短暂的 (词)

temporalgoods 尘世之善

temptation 诱惑 / 试探

译名对照表

tencommandments 十诫
theophanies 神显 (旧约)
theosebeia 虔敬 / 上帝崇拜 (词)
thought 思想
亦见“形式”：“矢口识”
time 时间
transformations 变化 / 转变
treasures 珠宝
trinities 三位一体 (神圣三位一体的类比)
Trinity (神圣) 三位一体
亦见“圣父”：“圣灵”：“上帝的圣子”，
“三位一体类比”
tropes 比喻 (形象的说法)
trust 信任
truth 真理

U

Understanding 理解
亦见“三位一体类比”
unity 统一 / 合一
use 使用 / 利用

V

Virgil 维吉尔

virgin birth 童贞女生子
virtues 美德

W

Weakness 软弱
widow 寡妇
will 意志 / 意愿 / 意欲
亦见“三位一体”
wisdom 智慧 (神的和人的)
亦见“三位一体”
wish 愿望 / 愿意 / 希望
witchcraft 魔法 / 巫术
wizards 术士
women 女人
WordofGod 上帝的圣言
Word(s) 词 / 话 / 言 / 词语
Work 工作 / 事工 / 作工 / 行为
world 世界
亦见“创造”：“尘世之善”
worship 崇拜
writing 写作

Z

Zachary 撒迦利亚 (人名)